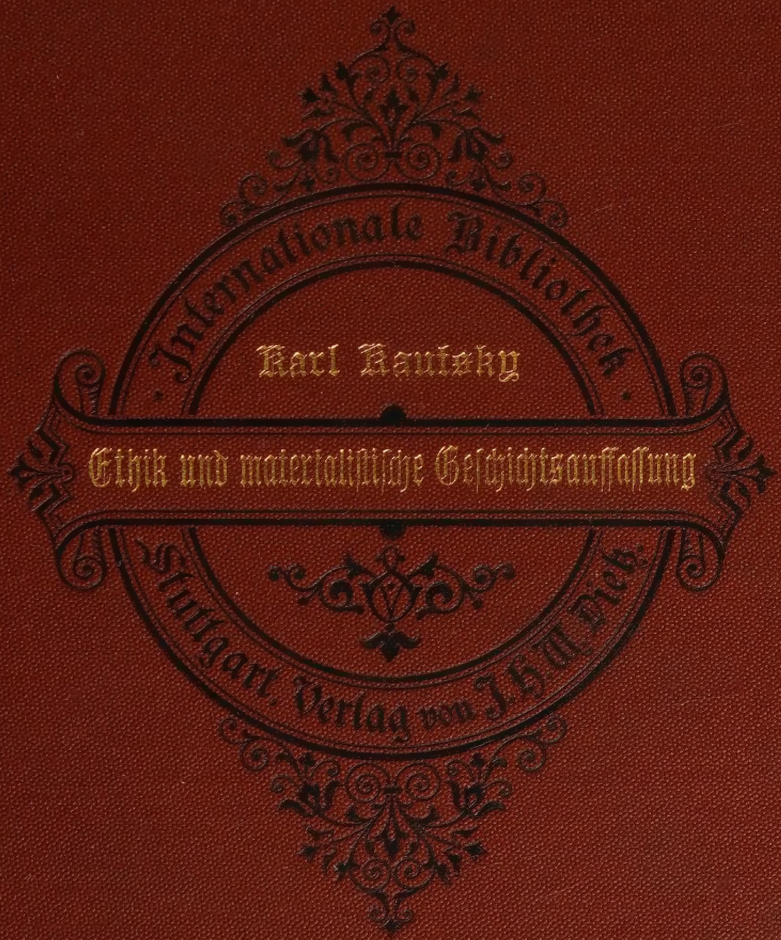
Internationale Bibliothek
Karl Kautsky
Ethik und materialistische Geschichtsauffassung
Stuttgart, Verlag von J. H. W. Dietz

Wilh. Vleugels.
Heinr. von Heeden

Ethik
und materialistische Geschichtsauffassung

Ein Versuch von
Karl Kautsky

Sechstes und siebtes Tausend

Stuttgart 1910
Verlag von J. H. W. Dietz Nachf.

Druck von Paul Singer in Stuttgart.

Inhalts-Verzeichnis.

Vorrede V

I. Antike und christliche Ethik 1

II. Die Ethik des Zeitalters der Aufklärung 12

III. Die Ethik Kants 22

1. Die Kritik der Erkenntnis 22
2. Das Sittengesetz 27
3. Freiheit und Notwendigkeit 36
4. Die Philosophie der Versöhnung 40

IV. Die Ethik des Darwinismus 44

1. Der Kampf ums Dasein 44
2. Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen 48
3. Die Triebe der Selbsterhaltung und Fortpflanzung 54
4. Die sozialen Triebe 57

V. Die Ethik des Marxismus 69

1. Die Wurzeln der materialistischen Geschichtsauffassung 69
2. Der Organismus der menschlichen Gesellschaft . . 79
   a. Die technische Entwicklung 79
   b. Technik und Lebensweise 82
   c. Tierischer und gesellschaftlicher Organismus . . 86
3. Die Wandlungen der Kraft der sozialen Triebe . 91
   a. Sprache 91
   b. Krieg und Eigentum 98

4. Das Geltungsbereich der sozialen Triebe . . . 106
a. Die Internationalität 106
b. Die Klassenteilung 110
5. Die Satzungen der Moral 120
a. Gewohnheit und Konvention 120
b. Die Produktionsweise und ihr Überbau . . . 127
c. Alte und neue Moral 132
d. Das sittliche Ideal 135

Vorrede.

Wie so manche andere Schrift des Marxismus ist auch diese eine Gelegenheitsarbeit, aus einer Polemik herausgewachsen. Die Kontroverse, die ich im September des vergangenen Jahres mit der damaligen Mehrheit der Redaktion des „Vorwärts" führte, veranlaßte mich, auch deren „ethische Tendenzen" zu streifen. Meine Ausführungen darüber wurden aber auf der einen Seite so vielfach mißverstanden, sie trugen mir auf der anderen Seite so zahlreiche Aufforderungen ein, meine Auffassung der Ethik eingehender und systematischer darzulegen, daß ich mich veranlaßt sah, eine Entwicklung der Ethik auf der Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung wenigstens kurz zu skizzieren. Ich fuße dabei auf jener materialistischen Philosophie, wie sie einerseits Marx und Engels, und in anderer Weise, aber in gleichem Sinne, Josef Dietzgen begründet haben. Für die Resultate, zu denen ich gelange, bin ich jedoch allein verantwortlich.

Meine Absicht ging ursprünglich nur dahin, einen Artikel für die „Neue Zeit" über den Gegenstand zu schreiben. Aber noch nie hatte ich mich bei einer geplanten Arbeit so verrechnet, wie diesmal; und nicht bloß in bezug auf den Umfang verrechnet. Ich hatte die Arbeit im Oktober begonnen, weil ich dachte, nun würden für die Partei einige Monate der Ruhe kommen, die theoretischer Arbeit gewidmet werden könnten. Der Jenaer Parteitag war so harmonisch verlaufen, daß ich einen Konflikt in der eigenen Partei so bald nicht erwartete. Andererseits schien es zu Beginn des Oktober, als trete in der russischen Revolution eine Pause

der Sammlung und Organisation der revolutionären Streitkräfte ein.

Es kam aber bekanntlich alles ganz anders. Eine nebensächliche Personenfrage wurde Anlaß zu einem lebhaften Zwist, der zwar die Partei nicht einen Moment lang erschütterte, aber die Parteifunktionäre, namentlich aber jene Berlins, eine Menge Zeit, Ruhe und Arbeitskraft kostete. Einen noch größeren Aufwand an Zeit und Arbeitskraft, aber freilich auch einen weit erhebenderen Aufwand, erheischte die russische Revolution, die gerade im Laufe des Oktober unerwarteterweise ihren gewaltigsten Aufschwung nahm und ihren bisherigen Höhepunkt erreichte. Jene glorreiche Bewegung absorbierte natürlich auch außerhalb Rußlands alles Interesse der revolutionär empfindenden Elemente. Es war eine herrliche Zeit, sie bot aber gerade nicht die geeignetsten Bedingungen für die Abfassung einer Schrift über Ethik. Indes, der Gegenstand hatte mich einmal erfaßt und ließ mich nicht los, und so beendigte ich meine Arbeit doch trotz der mannigfachen Ablenkungen und Unterbrechungen, die der Berliner Sturm im Glase Wasser und der Orkan auf dem russischen Ozean mit sich brachten. Hoffentlich merkt man der Schrift diese stürmische Geburtszeit nicht allzusehr an.

Als ich sie aber endlich beendet hatte, entstand eine neue Frage. Über den Rahmen eines Artikels war sie weit hinausgewachsen und doch ihrer ganzen Anlage nach kein eigentliches Buch geworden. Sie begnügt sich mit einer kurzen Skizzierung meines Gedankenganges, gibt nur wenige Hinweise auf Tatsachen und Argumente zum Beweis und zur Illustrierung des Ausgeführten.

Ich fragte mich, ob ich nicht die Schrift durch Einfügung dieser Argumente und Tatsachen umarbeiten und erweitern müsse. Aber sollte das gründlich geschehen, sollten alle hier aufgeworfenen Fragen eingehend erörtert werden, so hieß das, die Veröffentlichung des Buches ins Unabsehbare hinaus-

schieben; denn um diese Arbeit zu leisten, sind ein paar Jahre ruhiger, ungestörter Tätigkeit erforderlich. Wir gehen aber einer Periode entgegen, in der, wer weiß wie lange, für jeden Sozialdemokraten ruhiges Arbeiten ausgeschlossen, unser Wirken ein steter Kampf sein wird. Allzulange wollte ich aber die Veröffentlichung meiner Schrift nicht hinausschieben, da ich es für dringend notwendig halte, angesichts des großen Einflusses, den die Kantsche Ethik in unseren eigenen Reihen gewonnen, das Verhältnis klarzulegen, das nach meiner Auffassung zwischen der materialistischen Geschichtsauffassung und der Ethik besteht.

So habe ich mich doch entschlossen, dies Büchlein jetzt schon erscheinen zu lassen. Um aber anzuzeigen, daß ich damit noch nicht alles gesagt, was ich über Ethik zu sagen hätte, und daß ich mir vorbehalte, den Gegenstand in ruhigeren Zeiten ausführlicher zu behandeln, nenne ich die vorliegende Arbeit einen bloßen Versuch — einen Essay.

Freilich, wann diese ruhigeren Zeiten kommen werden, das ist, wie schon erwähnt, zur Stunde unabsehbar. Gerade jetzt sind die Schergen des Zarismus eifrig an der Arbeit, es den Albas und Tillys der Religionskämpfe des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts gleichzutun — nicht an militärischen Großtaten, aber an brutaler Mordbrennerei. Die westeuropäischen Verfechter der Kultur und Ordnung und sonstigen heiligsten Güter der Menschheit begrüßen das begeistert als die Wiederherstellung gesetzlicher Zustände. Aber so wenig es den Söldnern der Habsburger gelang, trotz zeitweiser Erfolge, Norddeutschland und Holland wieder katholisch zu machen, wird es den Kosaken der Romanoffs gelingen, das Regime des Absolutismus wieder herzustellen. Er hat noch die Kraft, sein Land zu verwüsten, nicht mehr aber die, es zu regieren.

Auf jeden Fall ist die russische Revolution noch lange nicht zu Ende — sie dürfte nicht enden, solange die Bauern Rußlands nicht befriedigt sind. Je länger sie dauert, desto

größer aber auch die Erregung der Proletariermassen Westeuropas, desto näher die Gefahr finanzieller Katastrophen, desto wahrscheinlicher, daß auch in Westeuropa eine Ära akutester Klassenkämpfe beginnt.

Das ist keine Zeit, die theoretische Arbeiten revolutionärer Schriftsteller fördert. Aber diese wahrscheinliche Beeinträchtigung unserer theoretischen Arbeit in den kommenden Jahren brauchen wir nicht zu bedauern. Die materialistische Geschichtsauffassung hat ihre Bedeutung nicht bloß darin, daß sie uns erlaubt, die Geschichte besser als bisher zu *erklären*, sondern auch darin, daß sie uns erlaubt, sie besser als bisher zu *machen*. Und das letztere ist wichtiger noch als das erstere. Aus den Fortschritten der Praxis fließen unsere Fortschritte der Erkenntnis, und im Fortschritt der Praxis bewährt sich der Fortschritt unserer Erkenntnis. Keine Weltanschauung aber ist in höherem Maße eine Philosophie der *Tat*, als der dialektische Materialismus. Nicht bloß durch die Befruchtung der Forschung, sondern ebensosehr durch die Befruchtung der Tat hoffen wir die Überlegenheit unserer Philosophie zu erweisen.

Auch das vorliegende Büchlein soll nicht beschaulichem Erkennen dienen, sondern dem *Kampfe*, einem Kampfe, in dem wir die höchste ethische Kraft wie die größte Klarheit der Erkenntnis entfalten müssen, sollen wir siegen.

Berlin-Friedenau, Januar 1906.

K. Kautsky.

I. Antike und christliche Ethik.

In der Geschichte der Philosophie tritt die Frage der Ethik zuerst in den Vordergrund in Griechenland nach den Perserkriegen. Die Abweisung des riesenhaften persischen Despotismus hatte auf das kleine Volk der Hellenen plötzlich in ähnlicher Weise gewirkt, wie etwa die jüngste Zurückweisung des riesenhaften russischen Despotismus auf das japanische Volk. Mit einem Schlage wurde es eine Weltmacht, der Beherrscher der See, die es umgab, und damit des Handels. Und wenn über Japan nun die kapitalistische Großindustrie mit voller Wucht hereinbrechen wird, von der es bisher nur die Anfänge gekannt, so wurde nach den Perserkriegen Griechenland, namentlich Athen der Mittelpunkt des damaligen Welthandels, das Handelskapital bemächtigte sich des ganzen Volkes und löste alle überkommenen gesellschaftlichen Verhältnisse und Anschauungen auf, die den einzelnen bis dahin beherrscht und sein Handeln geregelt hatten. Der einzelne sah sich plötzlich in eine neue gesellschaftliche Welt versetzt — und zwar um so mehr, je höher in der Gesellschaft er stand —, in der er jeden überkommenen Halt verlor, in der er sich ganz auf sich allein angewiesen sah. Und doch, trotz aller anscheinenden Regellosigkeit, fühlte jeder nicht bloß das Bedürfnis nach bestimmten Regeln seines Handelns, sondern er empfand auch mehr oder weniger deutlich, daß in seinem Innern ein Regulator seines Handelns wirkte, der ihn zwischen Gut und Böse unterscheiden, das Gute anstreben, das Böse verabscheuen ließ. Dieser Regulator erwies sich aber als eine höchst geheimnisvolle Macht. Mochte er auch mit vollster Kraft

in manchen Menschen tätig sein, mochten seine Unterscheidungen zwischen Gut und Böse sofort, ohne die geringste Überlegung gefällt werden und sich auf das nachdrücklichste geltend machen — wenn man nun untersuchen wollte, worin das Wesen dieses Regulators eigentlich bestehe und auf welche Gründe er seine Urteile aufbaue, dann stellten sich sowohl der Regulator, der in jedes Menschen Brust wohnte, wie seine Urteile, die so selbstverständlich und natürlich auftraten, als Erscheinungen heraus, die schwerer begriffen werden konnten als irgend eine andere Erscheinung in der Welt.

So sehen wir denn, daß seit den Perserkriegen in der griechischen Philosophie die Ethik, das heißt die Erforschung dieses geheimnisvollen Regulators der menschlichen Handlungen, des Sittengesetzes, in den Vordergrund tritt. Bis dahin war die Philosophie in erster Linie Naturphilosophie gewesen. Sie stellte sich's zur Aufgabe, die gesetzmäßigen Zusammenhänge in der Natur zu erforschen und aufzuklären. Nun verlor die Natur immer mehr an Interesse für die Philosophen. Der Mensch, das heißt die ethische Natur des Menschen wurde der Mittelpunkt ihres Forschens. Die Naturphilosophie hört auf, weitere Fortschritte zu machen, die Naturwissenschaften lösen sich von der Philosophie ab; aller Fortschritt der antiken Philosophie geht jetzt aus von der Erforschung des geistigen Wesens des Menschen und seiner Sittlichkeit.

Schon die Sophisten begannen damit, die Erkenntnis der Natur gering zu schätzen. Noch weiter als sie ging Sokrates, der da meinte, die Bäume könnten ihn nicht belehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Plato betrachtete die Naturphilosophie nur noch als Spielerei.

Damit wurde auch die Methode der Philosophie eine andere. Die Naturphilosophie ist notwendigerweise auf die Beobachtung der Außenwelt angewiesen. Wie kann dagegen die sittliche Natur des Menschen sicherer erkannt werden,

als durch Beobachtung des eigenen Ich? Die Sinne können trügen, jeder andere Mensch kann uns täuschen. Aber wir selbst belügen uns nicht, wenn wir wahr sein wollen. So galt schließlich als einzig sichere Erkenntnis jene, welche der Mensch aus sich selbst gebar.

Aber nicht bloß der Gegenstand und die Methode, sondern auch die Aufgabe der Philosophie wurde nun eine andere. Die Naturphilosophie strebte nach der Erforschung der notwendigen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung. Ihr Gesichtspunkt war der der Kausalität. Die Ethik dagegen handelt vom Wollen und Sollen des Menschen, von den Zielen und Zwecken, die er anzustreben hat. Ihr Gesichtspunkt ist also der des Zweckgedankens, der Teleologie.

Indessen traten diese neuen Auffassungen nicht bei allen Richtungen gleich scharf hervor.

Es gab zwei Wege, das Sittengesetz in uns zu erklären. Man konnte seinen Grund in den zutage liegenden Triebfedern des menschlichen Handelns suchen, und als die erschien das Streben nach Glückseligkeit oder Lust. Unter der Warenproduktion, der Produktion durch voneinander äußerlich unabhängige, private Produzenten sind aber Glückseligkeit und Lust und die dazu erforderlichen Bedingungen auch Privatsache. Man suchte also die Grundlage des Sittengesetzes in dem Bedürfnis des Individuums nach individueller Lust oder Glückseligkeit. Das Gute ist das, was dem Individuum Lust bereitet, seine Glückseligkeit fördert; das Böse, was das Gegenteil bewirkt. Wie ist es aber da möglich, daß das Böse gewollt wird, daß nicht jedermann unter allen Umständen nur das Gute will? Das wird erklärt dadurch, daß es verschiedene Arten von Lust und Glückseligkeit gibt. Das Böse entsteht dann, wenn der Mensch eine niedere Art von Lust oder Glückseligkeit einer höheren vorzieht, einer augenblicklichen, rasch vorübergehenden eine dauernde opfert, also aus Unwissenheit oder Kurzsichtigkeit. So sind

nach Epikur die geistigen Genüsse höhere als die physischen, weil sie länger dauern und eine ungemischte Lust bereiten. Er hält die Lust der Ruhe für größer als die Lust der Bewegung. Die Seelenruhe erscheint ihm als das größte Glück. Darum ist Unmäßigkeit bei jedem Genuß verwerflich; darum ist auch ein selbstsüchtiges Handeln schlecht, denn Achtung und Liebe und Hilfe der Nachbarn ebenso wie das Gedeihen des Gemeinwesens, dem ich angehöre, sind Faktoren, die zu meinem eigenen Gedeihen, meiner eigenen Glückseligkeit notwendig sind, die ich aber nicht erlange, wenn ich rücksichtslos nur für mich sorge.

Diese Auffassung der Ethik hatte den Vorteil, daß sie ganz „natürlich" erschien, am leichtesten vereinbar mit den philosophischen Bedürfnissen jener Elemente, die sich mit der Erkenntnis der durch unsere Sinne erkennbaren Welt als der wirklichen begnügen wollten und denen das menschliche Wesen nur als ein Teil dieser Welt erschien. Andererseits mußte gerade diese Auffassung der Ethik ihrerseits jene materialistische Auffassung der Welt erzeugen. Die Begründung der Ethik auf das Streben nach Lust oder Glückseligkeit des Individuums oder auf den Egoismus und die materialistische Weltanschauung bedingten und stützten einander gegenseitig. Der Zusammenhang beider Elemente tritt wohl am vollkommensten zutage bei Epikur (341 bis 270 vor unserer Zeitrechnung). Seine materialistische Naturphilosophie wird direkt mit einem ethischen Zweck begründet. Die materialistische Auffassung der Natur ist seiner Ansicht nach allein imstande, uns von der Furcht zu befreien, die törichter Aberglaube in uns erweckt, und uns jene Seelenruhe zu verleihen, ohne die wahres Glück unmöglich ist.

Dagegen mußten alle jene Elemente, die dem Materialismus feindselig gegenübertraten, auch seine Ethik ablehnen und umgekehrt: wen diese Ethik nicht befriedigte, dem genügte auch der Materialismus nicht. Und diese Ethik des Egoismus oder des Strebens nach Glückseligkeit des eigenen Ich bot

Angriffspunkte genug. Vor allem erklärte sie nicht, wieso das Sittengesetz als sittlicher Zwang, als Verpflichtung, das Gute zu tun, auftritt und nicht als bloßer Rat, die vernünftigere Art der Glückseligkeit der weniger vernünftigen vorzuziehen. Und die rasche, entschiedene sittliche Beurteilung des Guten und Bösen ist ganz verschieden von dem Abwägen zwischen verschiedenen Arten von Lust oder Nutzen. Endlich aber kann man eine sittliche Pflicht auch in Fällen empfinden, wo selbst die weitherzigste Auslegung keine Lust oder keinen Nutzen mehr aus der Befolgung dieser Pflicht abzuleiten vermag. Wenn ich mich etwa weigere, zu lügen, obwohl ich dadurch die ganze öffentliche Meinung für immer gegen mich aufbringe, meine Existenz aufs Spiel setze oder vielleicht gar die Todesstrafe über mich heraufbeschwöre, so kann von irgend einer, wenn auch noch so entfernten Lust oder Glückseligkeit, welche die Unlust oder den Schmerz des Augenblicks schließlich in ihr Gegenteil verwandeln könnten, nicht mehr die Rede sein.

Aber was wußten nun die Kritiker zur Erklärung dieser Erscheinung vorzubringen? Tatsächlich nichts, wenn auch ihrer Ansicht nach ungeheuer viel. Denn weil sie das Sittengesetz nicht auf natürlichem Wege zu erklären vermochten, wurde es ihnen zum sichersten und unumstößlichsten Beweis dafür, daß der Mensch nicht bloß in der Natur lebt, sondern auch außerhalb der Natur, daß in ihm übernatürliche, außernatürliche Kräfte wirksam sind, daß sein Geist etwas Übernatürliches ist. So entsproß aus dieser Auffassung der Ethik der philosophische Idealismus und der Monotheismus, der neue Gottesglaube.

Dieser Gottesglaube war ganz anderer Art als die frühere Vielgötterei; er unterschied sich von dieser nicht bloß durch die Zahl der Gottheiten, er entstand nicht dadurch, daß diese auf eine einzige reduziert wurden.

Die Vielgötterei war ein Versuch, die Vorgänge der Natur zu erklären. Ihre Götter waren Personifikationen der Natur-

kräfte; sie standen also nicht über der Natur und nicht außerhalb der Natur, sondern in ihr, bildeten Teile von ihr. Die Naturphilosophie verdrängte sie in dem Maße, in dem sie andere als persönliche Ursachen in den Naturvorgängen entdeckte und den Begriff der Gesetzlichkeit, des notwendigen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung entwickelte. Die Götter mochten da noch eine Zeitlang eine traditionelle Existenz auch in der Philosophie weiterführen, aber nur als eine besondere Art Übermenschen, die keine tätige Rolle mehr spielten. Auch bei Epikur waren, trotz seines Materialismus, die alten Götter noch nicht tot, aber sie waren pensioniert, in tatlose Zuseher verwandelt.

Auch die nichtmaterialistische ethische Richtung der Philosophie, wie sie am vollkommensten Plato (427 bis 347 vor unserer Zeitrechnung) repräsentiert, deren mystische Seiten jedoch weit schärfer von den Neuplatonikern entwickelt wurden, namentlich von Plotin (204 bis 270 nach Beginn unserer Zeitrechnung) — auch diese Richtung bedurfte für die Naturerklärung der alten Götter nicht mehr, und sie behandelte diese nicht anders, als die Materialisten taten. Ihr Gottesbegriff entsprang nicht dem Bedürfnis, die uns umgebende Natur, sondern dem, das ethische, geistige Innenleben des Menschen zu erklären. Dazu bedurfte sie der Annahme eines Geistes, der außer der Natur und über der Natur stand, also außerhalb von Raum und Zeit, eines Geistes, der die Quintessenz aller Sittlichkeit bildete und der die materielle Natur ebenso beherrschte, wie die aristokratischen Philosophen die handarbeitende Menge beherrschten. Und wie jene sich edel vorkamen, diese dagegen ihnen gemein und pöbelhaft erschien, so wurde nun auch die Natur gemein und böse, der Geist dagegen erhaben und gut. Der Mensch hat das Pech, gleichzeitig beiden Welten anzugehören, der der Materie und der des Geistes. So ist er halb Tier, halb Engel, schwankt zwischen Gut und Böse. Aber wie Gott die Natur beherrscht, hat das Ethische im Menschen

die Kraft, das Natürliche, die Lüste des Fleisches zu überwinden und über sie zu triumphieren. Vollkommene Glückseligkeit ist jedoch für den Menschen unmöglich, solange er in diesem Jammertal weilt, wo er verurteilt ist, sich mit seiner eigenen bösen Leiblichkeit herumzuschlagen. Erst wenn er diese los geworden und sein Geist zu seinem Urquell, zu Gott zurückgekehrt ist, wird ihm uneingeschränkte Glückseligkeit zuteil.

Man sieht, hier spielt Gott eine ganz andere Rolle als in der ursprünglichen Vielgötterei. Dieser eine Gott ist nicht die Personifikation einer Erscheinung der äußeren Natur, sondern die Verselbständigung des geistigen Wesens des Menschen. So wie dieses einheitlich ist, kann auch die neue Gottheit keine Vielheit sein. Und in seiner vollkommensten philosophischen Gestalt hat der eine Gott keine andere Funktion, als die, den Ursprung des Sittengesetzes zu erklären, damit ist seine Aufgabe erschöpft. In den Weltenlauf nach Art der alten Götter einzugreifen, ist nicht sein Geschäft, hier reicht, wenigstens für den Philosophen, die Annahme des gesetzlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung völlig aus.

Freilich, je mehr diese Anschauung populärisiert, zur Volksreligion wurde, desto mehr gewann der eine höchste allumfassende und alles beherrschende Geist auch wieder persönliche Züge; desto mehr nahm er tätigen Anteil an den Welthändeln und desto mehr schlichen sich auch die alten Götter wieder ein. Sie traten jetzt auf als Mittler zwischen Gott und der Menschheit, als Heilige und Engel. Aber auch in dieser populären Form erhielt sich die Geringschätzung der Natur und die Auffassung, das geistige, namentlich das ethische Wesen im Menschen sei übernatürlichen Ursprunges und der untrüglichste Beweis für die Existenz einer übernatürlichen Welt.

Zwischen den beiden Extremen, Plato und Epikur, waren mannigfaltige Zwischenstadien möglich. Unter diesen das wichtigste wurde die stoische Philosophie, begründet durch

Zeno (341 bis 270 v. u. Z.). Wie die platonische Philosophie wendete auch sie sich dagegen, das Sittengesetz aus Lust und Egoismus des einzelnen, vergänglichen Individuums abzuleiten; sie erkannte in ihm eine höhere, über dem einzelnen stehende Macht, die imstande ist, den Menschen zu Handlungen zu treiben, welche für ihn Schmerz und Leid, ja selbst den Tod herbeiführen. Aber verschieden von Plato sah sie in dem Sittengesetz nicht etwas Übernatürliches, sondern ein Produkt der Natur. Die Tugend entspringt der Erkenntnis der Natur; die Glückseligkeit wird erreicht, wenn der Mensch der Natur, das heißt dem Weltganzen oder der Weltvernunft entsprechend handelt. Die Natur erkennen und ihr entsprechend vernünftig, das heißt tugendhaft handeln, sich ihrer Notwendigkeit freiwillig unterwerfen, unbekümmert um individuelle Lust und Unlust, ist der Weg zur Glückseligkeit, den der Weise geht. Die Erforschung der Natur ist aber nur Mittel zum Zweck der Erforschung der Tugend. Und die Natur selbst wird bei den Stoikern aus moralischen Gesichtspunkten erklärt. Das praktische Resultat der stoischen Ethik ist nicht das Streben nach Lust, sondern die Verachtung der Lust, der Güter der Welt. Aber diese Verachtung der Welt soll schließlich demselben Zwecke dienen, der Zeno wie Epikur als der höchste erschien: dem Seelenfrieden des einzelnen. Beider Ethik entspringt dem Bedürfnis nach Ruhe.

Dieser Zwischenstellung der stoischen Ethik zwischen der platonischen und der epikureischen entsprach auch das Weltbild, das der Stoizismus entwarf. Die Naturerklärung ist ihm nicht etwas Gleichgültiges, aber die Natur erscheint ihm als ein eigenartiger monotheistischer Materialismus, der eine göttliche Urkraft annimmt, aus welcher auch die menschliche Seele entstammt. Aber diese Urkraft, das Urfeuer, ist körperlich, steht nicht außerhalb, sondern in der Natur, und die Seele ist nicht unsterblich, wenn sie auch eine längere Dauer hat als der menschliche Körper. Schließlich wird sie vom Urfeuer aufgezehrt.

Stoizismus und Platonismus wurden schließlich zu Elementen des Christentums und überwanden in dieser Form den materialistischen Epikureismus. Dessen Materialismus konnte nur einer Klasse oder Gesellschaft genügen, die durch die Wirklichkeit befriedigt wurde, die in dieser ihre Lust und ihre Glückseligkeit fand und kein Bedürfnis nach anderen Zuständen hegte.

Er mußte abgelehnt werden von Klassen, denen diese Wirklichkeit als böse und schmerzlich erschien, von den versinkenden Klassen der alten Aristokratie wie von den ausgebeuteten Klassen, für die Gegenwart und Zukunft auf dieser Welt gleich trostlos sein mußten, wenn die materielle Welt, das heißt die Erfahrungswelt, die einzige war und man nicht auf den allmächtigen Geist vertrauen durfte, der es vermochte, diese ganze Welt zuschanden zu machen. Schließlich mußte der Materialismus von der ganzen Gesellschaft abgelehnt werden, als diese so verkam, daß selbst die herrschenden Klassen darunter litten, daß selbst diese zu der Überzeugung kamen, das Gute stamme nicht aus der wirklichen Welt, die nur das Böse produziere. Die Welt verachten, wie der Stoiker, oder auf einen Erlöser aus dem Jenseits harren, wie der Christ, war die einzige Alternative.

Ein neues Element kam in das Christentum durch die Völkerwanderung, die an Stelle der verkommenden Gesellschaft des römischen Reiches eine andere setzte, in der die altersschwachen Reste der römischen Produktions- und Anschauungsweisen mit der jugendfrischen germanischen Markgenossenschaft und ihrer naiven, lebensfrohen Denkart eine eigenartige Neubildung produzierten.

Auf der einen Seite wurde die christliche Kirche das Band, das die neuen Staatswesen zusammenhielt: hier bestätigte sich anscheinend wieder die Lehre, daß der Geist stärker sei als die Materie, da die Intelligenz des christlichen Priestertums sich kraftvoll genug erwies, die rohe

Kraft der germanischen Barbaren zu bändigen und zu unterjochen. Und diese rohe Kraft, der materiellen Welt entstammend, erschien den Repräsentanten des Christentums auch als die Quelle alles Bösen, wo sie nicht durch den Geist geregelt und im Zaume gehalten ward; dagegen erschien ihnen dieser Geist als der Grund alles Guten.

So trug die neue gesellschaftliche Situation nur dazu bei, die philosophische Grundlage des Christentums und seiner Ethik zu befestigen. Aber andererseits kam durch diese neue Situation ein Element der Lebensfreude und des Selbstvertrauens in die Gesellschaft, das ihr zur Zeit der Entstehung des Christentums gefehlt hatte. Auch der christlichen Geistlichkeit selbst erschien — wenigstens ihrer Masse — die Welt nicht mehr als ein Jammertal, auch sie wurde von einer Genußfreudigkeit erfüllt, einem heiteren Epikureertum, und zwar einem vergröberten, das mit dem ursprünglichen der antiken Philosophie nichts gemein hatte. Trotzdem mußte die Priesterschaft an der christlichen Ethik festhalten, nicht mehr als dem Ausdruck ihres eigenen sittlichen Empfindens, sondern als einem Mittel, ihre Herrschaft über das Volk zu bewahren. Und alles trieb sie ja, die philosophische Grundlage dieser Ethik, die Selbständigkeit, ja die Überlegenheit des Geistes gegenüber der wirklichen Welt auch weiterhin anzuerkennen. So erzeugte die veränderte gesellschaftliche Situation auf der einen Seite neue Antriebe zu einer materialistischen Ethik, indes sie auf der anderen Seite eine Reihe von Gründen produzierte, die überlieferte christliche festzuhalten. Daraus entsprang jene Doppelethik, die das Merkmal der Christenheit geworden ist, die äußerliche Anerkennung einer Ethik, die doch nur zum Teil den Ausdruck unseres wirklichen ethischen Empfindens und Wollens und damit des Regulators unseres Handelns bildet. Mit anderen Worten, die Moralheuchelei wurde nun zu einer ständigen gesellschaftlichen Institution, die nirgends so ausgeprägt ist wie im Christentum.

Ethik und Religion erschienen aber nun unzertrennlich verbunden. Wohl war das Sittengesetz der logische Schöpfer des einen Gottes gewesen; aber im Christentum trat vielmehr Gott auf als der Urheber des Sittengesetzes. Ohne Gottesglauben, ohne Religion keine Sittlichkeit. Jede ethische Frage wurde zu einer Frage der Theologie, und da die ursprünglichste und naivste Form jeder sozialen Empörung die der sittlichen Empörung, das Empfinden der Unsittlichkeit des bestehenden gesellschaftlichen Zustandes ist, so begann auch jede soziale Empörung in der Form einer theologischen Kritik, was freilich auch noch durch den Umstand verursacht wurde, daß die Kirche das vornehmste Herrschaftsmittel, die römische Priesterschaft die schlimmste und verbreitetste Ausbeuterklasse des Mittelalters war, so daß jede Auflehnung gegen irgend eine Form der Ausbeutung stets in erster Linie die Kirche traf.

Auch nachdem seit der Renaissance wieder ein philosophisches Denken entstanden war, blieben Fragen der Ethik lange noch Fragen der Theologie.

II. Die Ethik des Zeitalters der Aufklärung.

Seit der Renaissance begann das Naturstudium sich wieder mehr zu regen und mit ihm auch die Philosophie, die von da an bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein vorwiegend Naturphilosophie war und als solche unsere Erkenntnis weit über das in der alten Welt erreichte Niveau hinaushob; ausgehend von den Fortschritten, die im Mittelalter die Araber in der Naturwissenschaft über das griechische Wissen hinaus gemacht. Den Gipfelpunkt dieser Epoche der Philosophie bedeutet wohl die Lehre Spinozas (1632 bis 1677).

Die Ethik stand bei den Denkern dieser Zeit in zweiter Linie, sie blieb der Naturerkenntnis, von der sie ein Stück war, untergeordnet. Aber sie trat wieder in den Vordergrund, als das rasche Aufkommen des Kapitalismus im achtzehnten Jahrhundert eine ähnliche Situation für Westeuropa schuf, wie sie der wirtschaftliche Aufschwung nach den Perserkriegen für Griechenland geschaffen: einen raschen Umsturz der alten ökonomischen Ordnungen und damit eine Auflösung der überkommenen gesellschaftlichen Organisationen und sittlichen Anschauungen. Es begann, um modern zu reden, eine Umwertung aller Werte und damit ein eifriges Denken und Forschen über Wesen und Grund der Sittlichkeit. Daneben aber freilich ein ebenso eifriges Forschen nach dem Wesen der neuen Produktionsweise. Gleichzeitig mit dem Hervortreten der Ethik begann eine neue Wissenschaft, die das Altertum nicht gekannt, das besondere Kind der kapitalistischen Warenproduktion, deren Erklärung sie dient: die politische Ökonomie.

In der Ethik aber finden wir wieder drei Richtungen nebeneinander, die manche Parallele mit den drei Richtungen des Altertums, der platonischen, epikureischen und stoischen aufweisen: eine antimaterialistische — die überkommene christliche — und eine materialistische, endlich zwischen ihnen eine vermittelnde. Die Lebenslust und Genußfreude der aufstrebenden Bourgeoisie, wenigstens ihrer vorgeschrittensten Elemente, namentlich ihrer Intellektuellen, fühlte sich jetzt stark genug, offen aufzutreten und alle heuchlerischen Hüllen abzuwerfen, zu denen sie das herrschende Christentum bis dahin gezwungen. Und so jammervoll auch vielfach die Gegenwart sein konnte, so fühlte die aufstrebende Bourgeoisie doch, daß der beste Teil der Wirklichkeit, die Zukunft, ihr gehöre, und sie empfand die Fähigkeit in sich, dies Jammertal in ein Paradies umzuwandeln, in dem die Menschen frei ihren Trieben folgen durften. In der Wirklichkeit und den natürlichen Trieben der Menschen sahen ihre Denker die Keime alles Guten, nicht alles Bösen. Diese neue Gedankenrichtung fand aber zunächst ein dankbares Publikum nicht nur bei den vorgeschrittensten Teilen der Bourgeoisie, sondern auch beim höfischen Adel, der damals eine solche absolute Gewalt im Staate erobert hatte, daß auch er glaubte, aller christlichen Heuchelei bei seinem Genußleben entraten zu können, um so mehr, als er nun durch eine tiefe Kluft von der Masse des Volkes getrennt war. Er betrachtete Bürger und Bauern als Wesen niedrigerer Art, denen seine Philosophie absolut unzugänglich und unverständlich sei, so daß er sie ungescheut frei entwickeln dürfe, ohne befürchten zu müssen, damit auch die Kraft seines Herrschaftsmittels, der christlichen Religion und Ethik, zu schwächen.

Am stärksten fanden sich diese Bedingungen der neuen Lebensauffassung und Ethik in Frankreich entwickelt. Dort kam sie auch am schärfsten und kühnsten zum Ausdruck. Wie beim alten Epikureismus stand auch in der neuen Aufklärungsphilosophie der Lamettrie (1709 bis 1751),

Holbach (1723 bis 1789) und Helvetius (1715 bis 1771) die Ethik des Egoismus, des Nutzens oder der Lust in engstem logischem Zusammenhang mit einer materialistischen Philosophie. Die Welt, wie sie uns die Erfahrung zeigt, erschien ihr als die einzige, die für uns in Betracht kommen könne.

Die Ursachen dieses neuen Epikureismus hatten viele Ähnlichkeit mit denen des alten, so auch die Resultate, zu denen beide kamen. Trotzdem trugen beide in einem wesentlichen Punkte einen grundverschiedenen Charakter. Der alte Epikureismus trat nicht auf als Umsturz der überkommenen religiösen Anschauungen; er wußte sich diesen anzupassen. Er war eben nicht die Lehre einer revolutionären Klasse, er predigte nicht den Kampf, sondern das beschauliche Genießen. Vielmehr war der platonische Idealismus und Theismus eine Lehre des Umsturzes der überkommenen religiösen Anschauungen, eine Lehre unzufriedener Klassen.

Anders die Aufklärungsphilosophie. Wohl hatte auch sie eine konservative Wurzel, sah sie die Glückseligkeit in beschaulichem Genießen, insofern sie den Bedürfnissen des Hofadels diente, der aus der bestehenden absoluten Staatsgewalt seine Existenzmittel zog. Aber in der Hauptsache war sie doch die Philosophie der intelligentesten und am meisten entwickelten sowie der kühnsten Elemente der aufstrebenden Bourgeoisie. Das verlieh ihr einen revolutionären Charakter. Von vornherein im Gegensatz zur überkommenen Religion und Ethik stehend, wurde sie in dem Maße, in dem die Bourgeoisie an Kraft und Selbstbewußtsein wuchs, immer mehr zu einer Anschauung des Kampfes, einer Anschauung, die dem alten Epikureertum völlig ferne lag; des Kampfes gegen Pfaffen und Tyrannen, des Kampfes um neue Ideale.

Die Art und Weise der sittlichen Anschauungen und die Höhe der sittlichen Leidenschaften wird nach den französischen Materialisten von den Lebensverhältnissen der Menschen be-

stimmt, namentlich von der Verfassung des Staates sowie von der Erziehung. Stets ist es das Eigeninteresse, das den Menschen bestimmt; es kann aber ein sehr soziales Interesse werden, wenn die Gesellschaft derart organisiert ist, daß das Eigeninteresse verschmilzt mit dem Interesse am Gemeinwesen, daß die Leidenschaften des Menschen dem Gemeinwohl dienen. Die wahre Tugend besteht aber in der Sorge um das Gemeinwohl, sie kann nur dort gedeihen, wo der Mensch mit dem Gemeinwohl auch das eigene befördert, wo er das Gemeinwohl nicht schädigen kann, ohne sich selbst zu schädigen.

Es ist die Unwissenheit über die eigenen dauernden höheren Interessen der Menschen, die Unwissenheit über die beste Form des Staates, der Gesellschaft, der Erziehung, die Zustände ermöglicht, welche notwendigerweise das Gemeinwohl und das Eigeninteresse in Konflikt miteinander bringen. Es gilt, dieser Unwissenheit ein Ende zu machen, die der Vernunft entsprechende Staats-, Gesellschafts- und Erziehungsform herauszufinden, um Glück und Tugend für immer fest zu begründen.

Hier sehen wir den revolutionären Kern des französischen Materialismus, der den bestehenden Staat als Urheber der Lasterhaftigkeit, das heißt des Gegensatzes zwischen Gemein- und Eigeninteresse, anklagt. Dadurch erhebt er sich über den antiken Epikureismus, dadurch vergrößert er aber noch die Schwäche der Position seiner Ethik.

Denn es gilt ja nicht bloß die beste Form für Staat und Gesellschaft herauszufinden. Es gilt auch für sie zu *kämpfen*, den herrschenden Machthabern entgegenzutreten und sie niederzuwerfen, um das Reich der Tugend zu begründen. Dazu bedarf es aber großer sittlicher Leidenschaften, und woher sollen die kommen, wenn die bestehende Gesellschaft so schlecht ist, daß sie keine Tugend, keine Sittlichkeit aufkommen läßt? Muß nicht die höhere Sittlichkeit früher vorhanden sein, ehe die höhere Gesellschaft erstehen kann? Muß nicht das sittliche Ideal in uns leben, ehe die sittliche Ordnung zur Tat-

sache wird? Woher aber dies sittliche Ideal in einer lasterhaften Welt?

Darauf erhalten wir keine befriedigende Antwort.

Etwas anders als die Franzosen suchten die Engländer im achtzehnten Jahrhundert das Sittengesetz zu erklären. Sie zeigten sich im allgemeinen weniger kühn und mehr kompromißsüchtig, wie dies der Geschichte Englands seit der Reformation entspricht. Seine insulare Lage begünstigte seit dieser Zeit seine ökonomische Entwicklung ausnehmend. Sie trieb es zur Seefahrt, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert durch das Kolonialsystem den raschesten Weg der Bereicherung bildete. Sie befreite England von allen den Lasten und Verheerungen der Landkriege, die die Mächte des Festlandes erschöpften. So bereichert sich England im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert rascher als alle anderen Nationen Europas und tritt ökonomisch an ihre Spitze. Aber wenn in einem Lande neue Klassen, neue Klassengegensätze und damit neue gesellschaftliche Probleme früher als anderswo auftreten, sind die neuen Klassen dort meist noch wenig zum Selbstbewußtsein gelangt, noch sehr in den alten Denkformen befangen, so daß auch die Klassengegensätze noch in unentwickelter Gestalt erscheinen. So kommt es in einem solchen Lande zunächst nicht zu einer endgültigen Ausfechtung des Klassenkampfes, nicht zu einer radikalen Überwindung der alten Klassen, die dort eben noch unumschränkt herrschten und in allen Ländern rundherum noch in voller Blüte stehen. Die neuen Klassen sind da noch unfähig zur Alleinherrschaft, da sie sich in der Gesellschaft nur schwer zurechtfinden, vor der Neuheit ihrer eigenen Bestrebungen erschrecken und selbst noch nach Stützen und Anknüpfungspunkten in den überkommenen Verhältnissen suchen.

Es scheint daher ein allgemeines Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung zu sein, daß Länder, die in der ökonomischen Entwicklung den anderen vorangehen, dahin neigen, an Stelle radikaler Lösungen Kompromisse zu setzen.

So stand Frankreich im Mittelalter neben Italien an der Spitze der ökonomischen Entwicklung Europas. Es geriet daher auch zuerst in Gegensatz zum römischen Papsttum, seine Staatsgewalt rebellierte zuerst dagegen. Aber gerade, weil es dabei voranging, gelangte es nicht dazu, eine eigene Staatskirche zu begründen, vermochte es bloß das Papsttum zu einem Kompromiß zu zwingen, der mit geringen Unterbrechungen bis heute gedauert hat. Dagegen wurden später die radikalsten Vorkämpfer gegen die päpstliche Gewalt zwei Staaten, die ökonomisch am rückständigsten geblieben waren, Schottland und Schweden.

Seit der Reformation trat an Stelle Frankreichs und Italiens England und mit ihm Schottland als Bahnbrecher der ökonomischen Entwicklung, und damit wurde der Kompromiß nun für diese Länder die Form des Abschlusses ihrer damaligen Klassenkämpfe. Gerade weil in England im siebzehnten Jahrhundert das Kapital rascher erstarkte als anderswo, weil es dort früher als in den anderen Ländern Europas zum Kampfe gegen die feudale Aristokratie kam, endete dieser Kampf mit einem Kompromiß, der bewirkte, daß das feudale Grundeigentum heute noch in England stärker ist als in irgend einem anderen Lande Europas — Österreich-Ungarn vielleicht ausgenommen. Aus demselben Grunde, der so raschen ökonomischen Entwicklung, entbrannte in England der Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie zuerst in der Welt. Er entbrannte zu einer Zeit, wo Proletarier und industrielle Kapitalisten beide noch die Denkweisen des Kleinbürgertums nicht überwunden hatten, wo viele und selbst scharfsinnige Beobachter beide Klassen als die der „Industriellen" zusammenwarfen, wo der Typus des selbstbewußten und auf die Zukunft seiner Klasse bauenden Proletariers ebenso wie der des im Staate unumschränkt herrschenden industriellen Kapitalmagnaten noch nicht entwickelt war. So versandete der Kampf der beiden Klassen nach einem kurzen, stürmischen Aufbrausen in einem Kom-

promiß, der die Herrschaft der Bourgeoisie über das Proletariat in England jahrzehntelang uneingeschränkter machte als in jedem anderen Lande moderner Produktion.

Natürlich können die Wirkungen dieses Gesetzes, wie die jedes anderen, durch störende Nebentendenzen gehemmt, durch fördernde verstärkt werden. Aber auf jeden Fall gilt es soweit, daß man sich vor der populären Auffassung des historischen Materialismus hüten muß, als müßte dasjenige Land, das in der ökonomischen Entwicklung die Führung hat, auch die ihr entsprechenden Formen des Klassenkampfes stets am schärfsten und entschiedensten zum Ausdruck bringen.

Auch Materialismus und Atheismus sowie die Ethik unterlagen in England dem Geiste des Kompromisses, der es seit dem siebzehnten Jahrhundert beherrschte. Der Kampf der demokratischen, aufstrebenden Klassen gegen die von der Bourgeoisie unabhängige, dem Feudaladel ergebene monarchische Staatsgewalt mit ihrem Hofadel und ihrem Staatskirchentum begann in England mehr als ein Jahrhundert früher als in Frankreich, zu einer Zeit, wo das christliche Denken erst in wenigen Köpfen überwunden war. Wenn in Frankreich der Kampf gegen die Staatskirche ein Kampf zwischen Christentum und atheistischem Materialismus wurde, so ward er in England nur ein Kampf demokratischer christlicher Sekten gegen die als Staatskirche organisierte Sekte. Und wenn in Frankreich im Zeitalter der Aufklärung die Mehrheit der Intelligenz und der von ihr beeinflußten Klassen materialistisch und atheistisch dachten, so suchte in England die Intelligenz nach einem Kompromiß zwischen Materialismus und Christentum. Wohl fand der neuere Materialismus seine erste offene Form in England, in der Lehre des Thomas Hobbes (1588 bis 1679); wohl fanden sich in England Denker über die Fragen der Ethik, deren Kühnheit selbst die der kühnsten Franzosen überragte, wie Mandeville (1670 bis 1733), der die Moral für ein Herrschaftsmittel, eine Erfindung zur Unterjochung der arbeitenden Klassen

erklärte und im Laster die Wurzel alles gesellschaftlichen Guten sah. Aber auf das Denken der eigenen Nation übten solche Ideen wenig Einfluß. Eine christliche Gesinnung blieb das Zeichen der Wohlanständigkeit, und sie, wenn nicht zu empfinden, doch zu heucheln, wurde die Aufgabe auch jedes Gelehrten, der mit der Gesellschaft nicht in Konflikt kommen wollte.

So blieben die Engländer auch sehr kritisch der materialistischen Ethik gegenüber, die das Sittengesetz auf die Selbstliebe oder die Lust oder den Nutzen des Individuums begründen wollte. Wohl suchten die intellektuellen Vertreter der aufstrebenden Bourgeoisie auch in England das Sittengesetz als eine natürliche Erscheinung zu erklären, aber sie erkannten, daß seine zwingende Macht aus bloßen Erwägungen des Nutzens nicht erklärt werden konnte und daß die Konstruktionen zu erkünstelt waren, die notwendig wurden, die Gebote der Sittlichkeit mit den Beweggründen des Nutzens oder der Lust auch nur zu vereinbaren, geschweige denn diese zu einer energischen Triebkraft jener zu machen. Sie unterschieden daher genau neben den egoistischen auch die sympathischen Triebe im Menschen, erkannten einen moralischen Sinn, der die Menschen treibt, für das Glück ihrer Mitmenschen tätig zu sein. Nach dem Schotten Hutcheson (1694 bis 1747) war es besonders der große Ökonom Adam Smith (1723 bis 1790), der diese Lehre vertrat. In seinen zwei großen Hauptwerken untersuchte er das Wirken der beiden Triebfedern des menschlichen Handelns. In der „Theorie der moralischen Gefühle" (1759) ging er von der Sympathie als dem wichtigsten Bindeglied der menschlichen Gesellschaft aus; seine „Untersuchung des Wesens und der Natur des Nationalreichtums" setzt den Egoismus, das materielle Interesse des Individuums als die Triebfeder des menschlichen Handelns voraus. Das Buch erschien erst 1776, aber die Prinzipien, die es enthielt, trug Smith schon 1752 oder 1753 in Glasgow mündlich vor. Seine Theorie

des Egoismus und seine Theorie des Mitgefühls schließen also einander nicht aus, sondern ergänzen einander.

Wenn diese Engländer Egoismus und moralischen Sinn einander gegenüberstellten, so war das den Materialisten gegenüber eine Annäherung an Platonismus und Christentum. Aber doch blieben ihre Anschauungen von diesen scharf geschieden. Denn wenn nach der christlichen Lehre der Mensch von Natur aus böse ist; wenn nach der platonischen Lehre unsere natürlichen Triebe das Unsittliche in uns sind, die Sittlichkeit etwas Außernatürliches und Übernatürliches bildet, so stand für die englische Schule des achtzehnten Jahrhunderts der moralische Sinn wohl im Gegensatz zum Egoismus, war aber ebenso wie dieser nur ein natürlicher Trieb. Auch erschien ihnen der Egoismus nicht als ein böser, sondern ein vollkommen wohlberechtigter Trieb, der für das Gedeihen der menschlichen Gesellschaft ebenso notwendig sei, wie das Mitgefühl mit den anderen. Der moralische Sinn war ein Sinn, wie jeder andere Sinn des Menschen auch, gewissermaßen sein sechster Sinn.

Freilich war mit dieser Annahme auch nur, wie bei den französischen Materialisten, die Schwierigkeit weiter geschoben, nicht gelöst. Auf die Frage, woher denn nun gerade beim Menschen dieser besondere moralische Sinn komme, hatten die Engländer keine Antwort. Er war dem Menschen eben von Natur aus verliehen. Das konnte ihnen genügen, die noch mit einem Weltenschöpfer hantierten, es machte aber dessen Annahme nicht überflüssig.

Die Aufgabe für die wissenschaftliche Weiterentwicklung der Ethik schien bei dieser Sachlage klar. Die französische wie die englische Schule hatte viel geleistet für die psychologische und historische Erklärung einzelner sittlicher Empfindungen und Anschauungen. Aber es war weder der einen noch der anderen gelungen, die Sittlichkeit ohne Rest als ein Produkt von Ursachen erkennen zu lassen, die im Bereiche unserer Erfahrung liegen. Es galt, über die englische

Schule hinauszugehen und die Ursachen des moralischen Sinnes zu erforschen; es galt, über die französische Schule hinauszugehen und die Ursachen des sittlichen Ideals bloßzulegen.

Aber die Entwicklung ist keine gradlinige, sondern eine dialektische. Sie bewegt sich in Gegensätzen. Der nächste Schritt der Philosophie in bezug auf die Ethik ging nicht in dieser Richtung, sondern in der entgegengesetzten. Statt die ethische Natur des Menschen noch mehr als bis dahin in den Rahmen der allgemeinen Naturnotwendigkeit hineinzubringen, brachte sie sie wieder ganz heraus.

Diesen Schritt vollzog die deutsche Philosophie durch Kant (1724 bis 1804). Man liebt es, uns heute zuzurufen: Zurück auf Kant! Aber wer dabei die Kantsche Ethik im Auge hat, könnte ebensogut rufen: Zurück auf Plato!

III. Die Ethik Kants.

1. Die Kritik der Erkenntnis.

Kant stellte sich auf denselben Boden wie die Materialisten. Er erkannte an, daß die Welt außer uns wirklich ist und daß den Ausgangspunkt aller Erkenntnis die sinnliche Erfahrung bildet. Aber unsere Erfahrungserkenntnis ist ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch sinnliche Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich hergibt; mit anderen Worten, unsere Erkenntnis der Welt ist bedingt nicht bloß durch die Beschaffenheit der Außenwelt, sondern auch durch die unseres eigenen Erkenntnisvermögens. Zur Erkenntnis der Welt ist daher die Erforschung dieses unseres Erkenntnisvermögens ebenso notwendig wie die der Außenwelt. Die Erforschung des ersteren ist nun die Aufgabe der Philosophie, diese ist die Wissenschaft von der Wissenschaft.

Darin liegt nichts, was nicht jeder Materialist unterschreiben könnte und was nicht, etwa mit Ausnahme des letzten Satzes, auch von Materialisten früher schon gesagt worden wäre. Aber freilich nur in der Weise, wie einzelne Sätze materialistischer Geschichtsauffassung schon vor Marx geäußert worden waren, als Anschauungen, die nicht befruchtend weiter wirkten. Erst Kant machte sie zur Grundlage seiner ganzen Lehre. Durch ihn erst wurde die Philosophie wirklich zur Wissenschaft von der Wissenschaft, deren Aufgabe es nicht ist, eine bestimmte Philosophie, sondern das Philosophieren, den Prozeß des Erkennens, das methodische Denken, durch die Kritik der Erkenntnis zu lehren.

Aber Kant ging darüber hinaus, und gerade seine philosophische Großtat, die Untersuchung des Erkenntnisvermögens, wurde auch sein philosophischer Sündenfall.

Da unsere sinnliche Erfahrung uns nicht die Welt zeigt, wie sie *an sich*, sondern nur, wie sie *für uns* ist, wie sie uns vermöge der Eigenart unseres Erkenntnisvermögens *erscheint*, so muß die Welt, wie sie an sich ist, anders sein als die Welt, wie sie uns erscheint. Daher unterscheidet Kant die Welt der Erscheinungen, der „Phänomene", von der Welt der Dinge an sich, der „Noumena", der „intelligiblen Welt". Freilich, erkennbar ist diese letztere für uns nicht, sie liegt jenseits unserer Erfahrung, und so braucht man sich mit ihr gar nicht abzugeben; man könnte sie einfach als eine Bezeichnung dafür fassen, daß unsere Erkenntnis der Welt stets durch die Art unseres Erkenntnisvermögens beschränkt, stets eine relative ist, daß es für uns nur relative, nicht absolute Wahrheiten geben kann, nicht eine abgeschlossene Erkenntnis, sondern einen unendlichen Prozeß des Erkennens.

Aber dabei beruhigte sich Kant nicht. Er verspürte einen unstillbaren Drang, in jene unbekannte, unerforschliche Welt der Dinge an sich doch einen Blick hineinzutun, um wenigstens eine Ahnung von ihr zu erhaschen.

Und er kam in der Tat dahin, recht bestimmte Dinge von ihr auszusagen. Den Weg dazu sah er in der Kritik unseres Erkenntnisvermögens.

Indem diese aus der Erfahrung alles loslöst, was aus der Sinnlichkeit stammt, soll sie dahin kommen, die Formen des Erkennens und Anschauens rein darzustellen, die von vornherein, a priori, vor aller Erfahrung, in unserem „Gemüte" liegen.

Auf diese Weise entdeckte er die Idealität von Raum und Zeit. Das sollen nicht Begriffe sein, die durch Erfahrung gewonnen wurden, sondern bloße Formen der Anschauung der Welt, die nur in unserem Erkenntnisvermögen bestehen. Nur in der Form von Raum- und Zeitvorstellungen können wir die Welt erkennen. Aber außerhalb unseres Erkenntnisvermögens gibt es keinen Raum und keine Zeit.

So gelangt Kant dahin, von der Welt der Dinge an sich, jener völlig unerkennbaren Welt, etwas sehr Bestimmtes auszusagen, nämlich, daß sie raumlos und zeitlos sei.

Kein Zweifel, diese logische Entwicklung ist eine der kühnsten Leistungen des menschlichen Geistes. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß sie auch völlig einwandfrei sei. Im Gegenteil, es läßt sich ungeheuer viel gegen sie einwenden, und es sind auch tatsächlich höchst schwerwiegende Einwände dagegen erhoben worden. Die Annahme der Idealität von Raum und Zeit im Kantschen Sinne führt zu unentwirrbaren Widersprüchen.

Daran ist wohl nicht zu zweifeln, daß unsere Vorstellungen von Raum und Zeit durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens bedingt sind, aber ich dächte, das braucht bloß zu sagen, daß nur jene Zusammenhänge der Welt von uns erkannt werden können, die von der Art sind, daß sie in unserem Erkenntnisvermögen Raum- und Zeitvorstellungen hervorrufen. Die Idealität von Zeit und Raum bedeutete dann ebenso wie das Ding an sich nur eine bestimmte Grenze unseres Erkennens. Zusammenhänge einer Art, die nicht die Form von Raum- oder Zeitvorstellungen annehmen können — wenn es wirklich solche geben sollte, was wir nicht wissen —, sind für uns unfaßbar, sowie die ultravioletten und ultraroten Strahlen für unser Sehvermögen unerkennbar sind.

Aber so meint Kant die Sache nicht. Weil Raum und Zeit die Formen abgeben, in denen allein mein Erkenntnisvermögen die Welt zu erkennen vermag, nimmt er an, daß Raum und Zeit Formen seien, die allein in meinem Erkenntnisvermögen wohnen, denen keinerlei Zusammenhänge der wirklichen Welt entsprechen. In seinen „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" vergleicht Kant einmal die Raumvorstellung mit der Farbenvorstellung. Diese Vergleichung erscheint uns sehr zutreffend, sie beweist aber keineswegs das, was Kant beweisen will. Wenn mir der Zinnober

rot erscheint, so ist das sicher durch die Eigenart meines Sehvermögens bedingt. Außer ihm gibt es keine Farbe. Was mir als Farbe erscheint, wird durch Atherwellen von bestimmter Länge hervorgerufen, die mein Auge treffen. Wollte man diese Wellen in bezug auf die Farbe als Ding an sich betrachten — in Wirklichkeit sind sie es natürlich nicht —, so wäre unser Sehvermögen nicht ein Vermögen, die Dinge an sich so zu sehen, wie sie sind, sondern ein Vermögen, sie so zu sehen, wie sie nicht sind; nicht ein Vermögen der Erkenntnis, sondern der Täuschung.

Aber anders wird die Sache, wenn wir nicht eine Farbe allein, sondern mehrere Farben nebeneinander betrachten, sie voneinander unterscheiden. Jede von ihnen wird durch andere, bestimmte Wellenlängen hervorgerufen. Den Unterschieden in den Farben entsprechen Unterschiede in den Längen der Atherwellen. Diese Unterschiede liegen nicht in meinem Sehvermögen, sondern in der Außenwelt begründet. Mein Sehvermögen bewirkt bloß, daß mir diese Unterschiede in einer bestimmten Form, der der Farbe, zum Bewußtsein kommen. Als Mittel, diese Unterschiede zu erkennen, ist es ein wirkliches Erkenntnis-, kein Täuschungsvermögen. Diese Unterschiede sind keine bloßen Erscheinungen. Daß ich Grün und Rot und Weiß sehe, das ist in meinem Sehvermögen begründet. Aber daß das Grüne etwas anderes ist als das Rote, das bezeugt etwas, das außer mir liegt, wirkliche Unterschiede der Dinge.

Außerdem bewirkt aber die Eigenart meines Sehvermögens, daß ich dadurch nur Schwingungen des Athers wahrnehme. Alle anderen Einwirkungen der Außenwelt auf mich kann ich dadurch nicht erkennen.

Wie mit dem Sehvermögen im besonderen verhält es sich mit dem Erkenntnisvermögen im allgemeinen. Es vermag mir nur Raum- und Zeitvorstellungen zu vermitteln, das heißt, nur jene Verhältnisse der Dinge anzuzeigen, die Raum und Zeitvorstellungen in meinem Gehirn hervorzurufen im-

stande sind. Auf Eindrücke anderer Art, wenn es solche geben sollte, reagiert es nicht. Und mein Erkenntnisvermögen bewirkt, daß mir diese Eindrücke in besonderer Art zum Bewußtsein kommen. Insofern sind die Kategorien von Raum und Zeit in der Beschaffenheit meines Erkenntnisvermögens begründet. Aber die Verhältnisse und Unterschiede der Dinge selbst, die mir durch die einzelnen Raum- und Zeitvorstellungen angezeigt werden, so daß die verschiedenen Dinge mir groß und klein, nah und entfernt, früher oder später erscheinen, sind wirkliche Verhältnisse und Unterschiede der Außenwelt, sie werden nicht durch die Art meines Erkenntnisvermögens bedingt.

Können wir also ein vereinzeltes Ding an sich nicht erkennen, ist in Beziehung darauf unser Erkenntnisvermögen ein Vermögen der Nichterkenntnis, so können wir doch wirkliche Unterschiede der Dinge erkennen. Diese Unterschiede sind keine bloßen Erscheinungen, wenn auch ihre Anschauung uns durch Erscheinungen vermittelt wird; sie existieren außer uns und können von uns erkannt werden, allerdings nur in bestimmten Formen.

Kant dagegen meinte, daß nicht bloß Raum und Zeit Formen der Anschauung für uns sind, sondern daß auch die Raum- und Zeitunterschiede der Erscheinungen bloß aus unserem Kopfe entspringen, daß sie nichts Wirkliches anzeigen. Wäre dem wirklich so, dann entsprängen auch alle Erscheinungen bloß aus unserem Kopfe, da sie alle die Form von Raum- und Zeitunterschieden annehmen, dann könnten wir von der Welt außer uns gar nichts wissen, nicht einmal, daß sie existiert. Gäbe es doch eine Welt außer uns, dann bildete, dank der Idealität von Raum und Zeit, unser Erkenntnisvermögen nicht etwa einen unvollkommenen, einseitigen Mechanismus, der uns nur eine einseitige Erkenntnis der Welt vermittelt, sondern einen in seiner Art vollkommenen Mechanismus, nämlich einen, dem nichts fehlt, um uns von jeder Erkenntnis der Welt auszuschließen.

Allerdings einen Mechanismus, auf den der Name „Erkenntnisvermögen" paßt wie die Faust aufs Auge.

Kant mag sich noch so energisch gegen den „mystischen" Idealismus Berkeleys wenden, den er durch seinen „kritischen" Idealismus zu verdrängen dachte. Seine Kritik nimmt eine Wendung an, die seine eigenen Voraussetzungen aufhebt, daß die Welt wirklich sei und nur durch Erfahrung erkannt werden könne, und öffnet dem auf der einen Seite hinausgeworfenen Mystizismus auf der anderen eine weite Triumphpforte, durch welche dieser dann auch mit Posaunenschall wieder einzieht.

2. Das Sittengesetz.

Kant war davon ausgegangen, daß die Welt wirklich außer uns, nicht bloß in unserem Kopfe besteht, und daß ihre Erkenntnis nur auf Grundlage der Erfahrung gewonnen werden kann. Seine philosophische Tat sollte die Untersuchung der Bedingungen der Erfahrung, der Grenzen unserer Erkenntnis sein. Aber gerade diese Untersuchung wurde ihm zum Sprungbrett, sich über diese Grenzen hinaus zu erheben und eine unerkennbare Welt zu entdecken, von der er genau erkannte, daß sie ganz anderer Art, als die Welt unserer Erscheinungen, daß sie völlig raumlos und zeitlos und damit auch ursachlos sei.

Wozu aber dieses halsbrecherische Salto mortale über die Grenzen der Erkenntnis hinaus, das ihn allen festen Boden unter den Füßen verlieren ließ? Der Grund konnte kein logischer sein, denn gerade durch diesen Sprung geriet er in Widersprüche, die seine eigenen Ausgangspunkte aufhoben. Er war ein historischer, der in ihm das Bedürfnis nach der Annahme einer übersinnlichen Welt erweckte, dem er um jeden Preis genügen mußte.

War im achtzehnten Jahrhundert Frankreich um hundert Jahre hinter England zurück, so ebensoviel Deutschland hinter Frankreich. Wenn die englische Bourgeoisie des Materialismus nicht mehr bedurfte, da sie ohne ihn, auf religiöser

Grundlage, mit der feudalabsolutistischen Staatsgewalt und ihrer Kirche fertig geworden war, so fühlte sich die deutsche Bourgeoisie noch nicht stark genug, offen den Kampf gegen diese Staatsgewalt und ihre Kirche aufzunehmen. Sie schreckte daher auch vor dem Materialismus zurück. Dieser kam im achtzehnten Jahrhundert nach Deutschland wie nach Rußland nicht als Philosophie des Kampfes, sondern des Genusses, in seiner den Bedürfnissen des „aufgeklärten" Despotismus angepaßten Form. Er wuchs an den fürstlichen Höfen unmittelbar neben der beschränktesten Orthodoxie empor. Im Bürgertum aber blieb selbst bei seinen kühnsten und unabhängigsten Vorkämpfern in der Regel ein Rest christlichen Bewußtseins übrig, den sie nicht los wurden.

Das hätte den deutschen Philosophen die englische Philosophie sympathisch machen müssen. Auf Kant übte sie auch tatsächlich großen Einfluß. Ich erinnere mich nicht, bei ihm irgendwo einen französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts namentlich erwähnt gefunden zu haben. Dagegen zitiert er mit Vorliebe Engländer aus dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, Locke, Hume, Berkeley, Priestley.

Aber zwischen der deutschen und der englischen Philosophie bestand doch ein großer Unterschied. Die Engländer philosophierten in einer Zeit raschesten praktischen Aufschwungs, großer praktischer Kämpfe. Die Praxis nahm ihre ganzen Geisteskräfte gefangen; auch ihre Philosophie wurde ganz von praktischen Gesichtspunkten beherrscht. Ihre Philosophen waren größer durch ihre Leistungen in der Ökonomie, der Politik, der Naturforschung als in der Philosophie.

Die deutschen Denker fanden keine Praxis, die sie hätte hindern können, ihre ganze Denkkraft auf die tiefsten und abstraktesten Probleme der Wissenschaft zu konzentrieren. Sie hatten daher darin ihresgleichen nicht außerhalb Deutschlands. Das beruhte nicht auf irgendeiner germanischen Rasseneigenschaft, sondern auf den Zeitverhältnissen. Im sechzehnten und den ersten beiden Dritteln des siebzehnten

Jahrhunderts fand man die tiefsten philosophischen Denker in Italien, Frankreich, Holland, England, nicht in Deutschland. Erst das politische Stilleben in dem Jahrhundert nach dem dreißigjährigen Kriege führte das Übergewicht Deutschlands in der Philosophie herbei, sowie das Marxsche „Kapital" der Reaktionsperiode nach 1848 entstammt.

Einen Kant vermochte, trotz seiner Sympathie für die Engländer, deren Philosophie nicht zu befriedigen. Er stand ihr ebenso kritisch gegenüber wie dem Materialismus.

Als schwächster Punkt mußte ihm aber hier wie dort die Ethik entgegentreten. Es erschien ihm ganz unmöglich, das Sittengesetz mit der Natur, das heißt der „Welt der Erscheinungen" in einen notwendigen Zusammenhang zu bringen. Dessen Erklärung bedurfte einer anderen Welt, einer raum- und zeitlosen Welt des reinen Geistes, einer Welt der Freiheit im Gegensatz zu der Welt der Erscheinungen, die von der notwendigen Verkettung von Ursachen und Wirkungen beherrscht wird. Andererseits aber mußten die christlichen Empfindungen in ihm, dem pietistisch Erzogenen, auch das Bedürfnis nach der Anerkennung einer Welt erwecken, in der Gott und Unsterblichkeit möglich waren.[1] Da er zugeben mußte, daß Gott und Unsterblichkeit in der Welt unserer Erfahrung völlig überflüssig seien,

[1] Als Kuriosum sei hier verzeichnet, daß man Bernsteins Witzwort: „Kant wider Cant", die Tatsache gegenüberhalten kann, daß Kant selbst Cant war. — „Seine Voreltern stammten aus Schottland. . . . Der Vater, seines Zeichens ein Sattler, führte noch in seinem Namen die schottische Schreibart Cant; erst unser Philosoph änderte zeitig den Anfangsbuchstaben, um die falsche Aussprache des Namens (Zant) zu vermeiden." (Kuno Fischer, Die Geschichte der neueren Philosophie, III, S. 52.) Seine Familie war streng pietistisch, und diese Einwirkung hat Kant nie überwunden. Nicht minder wie Kant steht aber auch der „Cant" in Beziehung zur puritanischen Frömmelei. Das Wort bezeichnet die puritanische Singweise, dann die puritanische, religiöse und schließlich jede gewohnheitsmäßig, gedankenlos wiederholte Phrase, der man sich unterwirft. Bernstein rief in seinen „Voraussetzungen" nach einem Kant als Helfer gegen den materialistischen „Partei-Cant".

mußte er für sie nach einer Welt jenseits der Erfahrung suchen, und da entsprach die raum- und zeitlose Welt der Dinge an sich, die „intelligible Welt", seinen Bedürfnissen aufs vollkommenste.

Den besten Beweis für das Vorhandensein von Gott und Unsterblichkeit in dieser Welt des Jenseits schöpfte aber Kant aus dem Sittengesetz. So finden wir bei ihm wieder wie bei Plato, daß die Ablehnung der naturalistischen Erklärung des Sittengesetzes und die Annahme einer besonderen Geisterwelt oder, wenn man lieber will, Geisteswelt, sich gegenseitig stützen und notwendig machen.

Wie vermag es aber Kant, weitere Einblicke in diese Geisteswelt zu gewinnen? Die Kritik der reinen Vernunft ermöglichte es ihm bloß, von ihr auszusagen, daß sie raum- und zeitlos sei. Nun gilt es, diese Raumlosigkeit mit einem Inhalt zu erfüllen. Auch dafür weiß Kant Rat.

Die unerkennbare Welt der Dinge an sich wird wenigstens zum Teil erkennbar, wenn es gelingt, eines Dinges an sich habhaft zu werden. Und ein solches finden wir bei Kant. Es ist die Persönlichkeit des Menschen. Ich bin für mich gleichzeitig Erscheinung und Ding an sich. Meine reine Vernunft ist ein Ding an sich. Als Teil der Sinnenwelt bin ich der Kette von Ursache und Wirkung, also der Notwendigkeit unterworfen, als Ding an sich bin ich frei, das heißt, werden meine Handlungen nicht durch die Ursachen der Sinnenwelt bestimmt, sondern durch das in mir wohnende Sittengesetz, das aus der reinen Vernunft stammt und mir nicht zuruft: „Du mußt", sondern „Du sollst". Dieses Sollen wäre aber ein Unding, wenn ihm nicht ein Können entspräche, wenn ich nicht frei wäre.

Die sittliche Freiheit des Menschen ist freilich ein verzwicktes Ding. Sie bringt nicht mindere Widersprüche mit sich wie die Idealität von Zeit und Raum. Denn diese Freiheit äußert sich in Handlungen, die der Welt der Erscheinungen angehören, als solche aber in die Kette von

Ursache und Wirkung fallen, notwendige sind. Dieselben Handlungen sind also gleichzeitig frei und notwendig. Überdies aber entstammt die Freiheit der zeitlosen „intelligiblen" Welt, Ursache und Wirkung dagegen fallen stets in einen bestimmten Zeitraum. Dieselbe zeitlich bestimmte Handlung hat also sowohl eine zeitlose wie eine zeitlich bestimmte Ursache.

Welches ist aber nun das Sittengesetz, das aus jener Welt der Dinge an sich, der „Verstandeswelt", in die Welt der Erscheinungen, die „Sinnenwelt" hinüberwirkt und sich diese unterwirft? Da es aus der Verstandeswelt stammt, kann auch sein Bestimmungsgrund lediglich in der reinen Vernunft liegen. Es kann nur rein formaler Natur sein; denn es muß völlig frei bleiben von jeder Beziehung zur Sinnenwelt, das sofort ein Verhältnis von Ursache und Wirkung hineinbrächte, einen Bestimmungsgrund des Willens, der seine Freiheit aufhöbe.

„Es ist aber," sagt Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft, „außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des freien Willens ausmachen kann."

Daraus schließt er folgendes „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft":

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte."

Überraschend neu ist dieser „Grundsatz" nicht. Er bildet nur die philosophische Übersetzung des alten Sprüchleins: Was du nicht willst, daß dir geschicht, das tu auch keinem andern nicht. Neu ist daran bloß die Erklärung, daß dies Sprüchlein die Offenbarung einer intelligiblen Welt bilde; eine Offenbarung, die mit dem größten Aufwand philosophischen Tiefsinns als ein Grundsatz zu entdecken war, der nicht bloß für die Menschen gilt, „sondern auf alle endlichen Wesen geht, die Vernunft und Willen haben, ja sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz einschließt".

Leider hat die Begründung dieses, auch für die „oberste Intelligenz“ gültigen Grundsatzes ein bedenkliches Loch aufzuweisen. Er soll „unabhängig sein von allen zur Sinnenwelt gehörigen Bedingungen“, aber das ist leichter gesagt, als erfüllt. Sowenig es möglich ist, unter der Luftpumpe einen völlig luftleeren Raum zu schaffen; wie er immer Luft enthalten muß, wenn auch vielleicht in so verdünntem Maße, daß sie für uns nicht mehr erkennbar wird, so ist es auch unmöglich, einen Gedanken zu fassen, der unabhängig ist von allen zur Sinnenwelt gehörigen Bedingungen. Auch das Sittengesetz entgeht nicht diesem Schicksal.

Schon der Begriff des Sittengesetzes schließt Bedingungen ein, die der Sinnenwelt angehören. Es ist nicht ein Gesetz des „reinen Willens“ an sich, sondern ein Gesetz der Bestimmung meines Wollens gegenüber meinen Mitmenschen. Es setzt diese voraus; für mich aber sind sie „Erscheinungen“, Teile der Sinnenwelt.

Noch mehr setzt aber die Fassung des Sittengesetzes selbst voraus: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Dies setzt nicht bloß Menschen außer mir voraus, sondern auch noch den Wunsch, daß sich diese Mitmenschen in bestimmter Weise benehmen. Sie sollen ebenso handeln, wie das Sittengesetz mir zu handeln vorschreibt. Es wird hier nicht bloß die Gesellschaft, sondern auch schon ein bestimmter Gesellschaftszustand als möglich und wünschbar vorausgesetzt.

Daß tatsächlich das Bedürfnis nach einem solchen im Grunde seiner „praktischen Vernunft“ verborgen ist und sein raum- und zeitloses Sittengesetz bestimmt, das verrät Kant einmal selbst in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ bei einer Polemik gegen die Ableitung des Sittengesetzes aus der Lust:

„Es ist wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich jeder diese letztere zum

Bestimmungsgrund seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern hat in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein praktisches Gesetz auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille aller hat dann nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbehagen), welches sich zwar zufälligerweise auch mit anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetz hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel gefaßt werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunde richtenden Eheleute schildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie." (ed. Kirchmann, 1869, S. 31.)

Also die Lust darf deswegen nicht eine Maxime sein, die zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung taugt, weil sie soziale Disharmonien hervorrufen kann. Das Sittengesetz hat demnach eine harmonische Gesellschaft zu schaffen. Und eine solche muß möglich sein, sonst wäre es doch widersinnig, sie schaffen zu wollen.

Das Kantsche Sittengesetz setzt also eine harmonische Gesellschaft als wünschbar und auch als möglich voraus. Es setzt aber auch voraus, daß das Sittengesetz das Mittel ist, eine derartige Gesellschaft zu schaffen, daß dieses Resultat erzielt werden kann durch eine Regel, die das einzelne Individuum sich selbst setzt. Man sieht, wie gründlich Kant sich täuscht, wenn er meint, sein Sittengesetz sei unabhängig von allen zur Sinnenwelt gehörigen Bedingungen und bilde daher einen Grundsatz, der für alle raum- und zeitlosen Geister gelte, inbegriffen den lieben Herrgott selber.

In Wirklichkeit ist das Kantsche Sittengesetz das Ergebnis sehr konkreter gesellschaftlicher Bedürfnisse. Natürlich, da es dem Wunsche nach einer harmonischen Gesellschaft entspringt, kann man aus ihm auch das Ideal einer harmonischen Gesellschaft ableiten, und so hat man es fertig gebracht, Kant zu einem Begründer des Sozialismus zu stempeln. Cohen widerholt das auch wieder in seinem jüngsten Werke, der „Ethik des reinen Willens" (1905). In Wirklichkeit aber steht Kant dem Sozialismus viel ferner als der französische Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts. Während bei diesem die Sittlichkeit durch den Zustand von Staat und Gesellschaft bedingt wurde, so daß die Reform der Sittlichkeit die Reform von Staat und Gesellschaft voraussetzte, der Kampf gegen das Laster sich zu einem Kampfe gegen die herrschenden Gewalten erweiterte, wird bei Kant die im Raume und der Zeit befindliche Gesellschaft bestimmt durch das außer allem Raume und aller Zeit stehende Sittengesetz, das seine Forderungen an den einzelnen stellt, nicht an die Gesellschaft. Ist die Sittlichkeit des einzelnen unvollkommen, so darf man die Schuld daran nicht bei Staat und Gesellschaft suchen, sondern in dem Umstand, daß der Mensch nicht ganz Engel, sondern halb Tier ist und durch seine tierische Natur immer wieder herabgezogen wird, wogegen er nur durch innere Erhebung und Läuterung ankämpfen kann. Der einzelne muß sich selbst bessern, soll die Gesellschaft besser werden.

Man sieht, der Sozialismus nimmt eigenartige Formen an, wenn man Kant als seinen Begründer ansieht. Diese Eigenartigkeit wird nicht gemildert, wenn man die weitere Entwicklung des Sittengesetzes bei ihm betrachtet. Aus dem Sittengesetz entspringt das Bewußtsein der Persönlichkeit und Würde des Menschen und der Satz:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst."

„In diesen Worten," sagt Cohen (a. a. O. S. 303, 304), „ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte. . . . Die Idee des Zweckvorzugs der Menschheit wird dadurch zur Idee des Sozialismus, daß jeder Mensch als Endzweck, als Selbstzweck definiert wird."

Das Programm „aller Zukunft der Weltgeschichte" wird hier etwas eng gefaßt. Das „zeitlose" Sittengesetz, daß der Mensch jederzeit Zweck, nicht bloß Mittel sein soll, hat selbst nur einen Zweck in einer Gesellschaft, in der Menschen von anderen Menschen als bloße Mittel gebraucht werden können. In einer kommunistischen Gesellschaft fällt diese Möglichkeit und damit die Notwendigkeit des Kantschen Programms „aller Zukunft der Weltgeschichte" fort. Was wird aber dann aus dieser? Wir haben danach in der Zukunft entweder keinen Sozialismus oder keine Weltgeschichte zu erwarten.

Das Kantsche Sittengesetz war der Protest gegen die sehr konkrete feudale Gesellschaft mit ihren persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen. Der angeblich „sozialistische" Satz, der die Persönlichkeit und Würde des Menschen feststellt, ist denn auch mit dem Liberalismus oder Anarchismus ebenso verträglich wie mit dem Sozialismus, und enthält ebensowenig einen neuen Gedanken wie der oben zitierte von der allgemeinen Gesetzgebung. Er bedeutet die philosophische Formulierung der Idee der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit", die schon Rousseau entwickelte, die übrigens bereits im Urchristentum zu finden war. Kantisch ist auch hier bloß die besondere Form der Begründung dieses Satzes.

Die Würde der Persönlichkeit des Menschen wird nämlich daraus abgeleitet, daß er ein Stück einer übersinnlichen Welt ist, daß er als moralisches Wesen außer der Natur und über der Natur steht. Die Persönlichkeit ist „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur", so daß „die Person, als zur Sinnenwelt gehörig,

ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört". Da ist es denn nicht zu verwundern, „wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß." (A. a. O. S. 104, 105.)

Damit wären wir glücklich wieder bei der alten christlichen Begründung der Gleichheit aller Menschen angelangt, die daraus entsprießen soll, daß wir alle Kinder Gottes sind.

3. Freiheit und Notwendigkeit.

Indes, so sehr wir die Annahme der beiden Welten ablehnen müssen, denen nach Plato und Kant der Mensch zugehört, so ist es doch richtig, daß der Mensch gleichzeitig in zwei verschiedenen Welten lebt und das Sittengesetz in der einen von ihnen wohnt, die nicht die Welt der Erfahrung ist. Aber trotzdem ist auch diese andere Welt keine übersinnliche.

Die beiden Welten, in denen der Mensch lebt, sind die der Vergangenheit und die der Zukunft. Die Gegenwart bildet die Grenze beider. Seine ganze Erfahrung liegt in der Vergangenheit, alle Erfahrung ist vergangen. Und alle Zusammenhänge, die ihm die vergangene Erfahrung aufweist, liegen mit unabwendbarer Notwendigkeit vor ihm oder vielmehr hinter ihm. An ihnen läßt sich nicht das mindeste mehr ändern, er vermag ihnen gegenüber nichts mehr, als ihre Notwendigkeit erkennen. So ist die Welt der Erfahrung, die Welt des Erkennens, auch die Welt der Notwendigkeit.

Anders dagegen die Zukunft. Von ihr habe ich nicht die mindeste Erfahrung. Anscheinend frei liegt sie vor mir, als die Welt, die ich nicht als Erkennender erforschen, in der ich mich aber als Handelnder zu behaupten habe. Wohl kann ich die Erfahrungen der Vergangenheit in die Zukunft verlängern, wohl kann ich schließen, daß diese ebenso notwendig bedingt sei wie jene; aber kann ich nur unter der

Voraussetzung der Notwendigkeit die Welt erkennen, so werde ich in ihr nur handeln unter der Voraussetzung einer gewissen Freiheit. Auch wenn ein Zwang auf mein Handeln ausgeübt wird, bleibt mir die Wahl, ob ich mich ihm fügen will oder nicht, bleibt mir als äußerstes Mittel, mich dem Zwang durch freiwilligen Tod zu entziehen. Handeln heißt stets wählen zwischen verschiedenen Möglichkeiten, und seien es nur die des Handelns oder Nichthandelns, heißt annehmen und ablehnen, heißt verteidigen und bekämpfen. Das Wählen setzt aber die Möglichkeit der Wahl ebenso voraus wie die Unterscheidung zwischen dem Anzunehmenden und dem Abzulehnenden, dem Guten und Bösen. Das sittliche Urteil, das ein Unding ist in der Welt der Vergangenheit, der Welt der Erfahrung, in der nichts zu wählen ist, eherne Notwendigkeit herrscht, ist unvermeidlich in der Welt der unerfahrenen Zukunft, der Freiheit.

Aber nicht bloß das Gefühl der Freiheit setzt das Handeln voraus, sondern auch bestimmte Zwecke. Herrscht in der Welt der Vergangenheit die Folge von Ursache und Wirkung (Kausalität), so in der des Handelns, der Zukunft, der Zweckgedanke (Teleologie).

Für das Handeln wird das Gefühl der Freiheit zu einer unerläßlichen psychologischen Voraussetzung, die durch keinerlei Erkenntnis aufgehoben werden kann. Auch der strengste Fatalismus, auch die tiefste Überzeugung davon, daß der Mensch das notwendige Produkt seiner Verhältnisse ist, kann nicht bewirken, daß wir aufhören zu lieben und zu hassen, zu verteidigen und zu bekämpfen.

Alles das ist aber nicht ein Monopol des Menschen, sondern gilt auch für das Tier. Auch dieses besitzt Freiheit des Wollens in dem Sinne, wie sie der Mensch hat, nämlich als subjektives, unvermeidliches Gefühl der Freiheit, das aus der Unbekanntschaft mit der Zukunft und der Notwendigkeit, auf sie tätig einzuwirken, herrührt. Und ebenso verfügt es über gewisse Einsichten in die Zusammenhänge

von Ursache und Wirkung. Endlich ist ihm auch der Zweckgedanke nicht fremd. In Beziehung auf Einsicht in die Vergangenheit und die Naturnotwendigkeit einerseits und andererseits in Beziehung auf Voraussicht in die Zukunft und Setzung von Zwecken für das Handeln unterscheidet sich der tiefststehende Wilde weit weniger vom Tiere als vom Kulturmenschen.

Die Zwecksetzung selbst ist aber nicht etwas, was außerhalb des Bereichs der Notwendigkeit, von Ursache und Wirkung steht. Setze ich mir auch Zwecke nur für die Zukunft, für das Reich der anscheinenden Freiheit, so gehört doch die Zwecksetzung selbst, von dem Moment an, wo ich mir den Zweck setze, wie jeder Gedanke, dessen ich mir bewußt werde, der Vergangenheit an, und sie kann daher in ihrer Notwendigkeit als das Ergebnis bestimmter Ursachen erkannt werden. Daran ändert nicht das mindeste der Umstand, daß die Erreichung des Zweckes noch in der Zukunft, im Bereich der Ungewißheit, also, in diesem Sinne, der Freiheit liegt. Mag man auch die Erreichung des gesetzten Zweckes noch so fern annehmen, die Zwecksetzung selbst ist ein Produkt der Vergangenheit. Im Reiche der Freiheit liegen nur jene Zwecke, die noch nicht gesetzt sind, von denen wir noch gar nichts wissen.

Die Welt der gesetzten Zwecke ist also nicht die Welt der Freiheit im Gegensatz zu der der Notwendigkeit. Für jeden der Zwecke, die wir uns setzen, ebenso wie für jedes der Mittel, die wir zu ihrer Erreichung anwenden, sind die Ursachen schon gegeben und unter Umständen erkennbar, die diese Setzung und Anwendung notwendig herbeiführen.

Man kann aber das Reich der Notwendigkeit und das der Freiheit nicht bloß unterscheiden als Vergangenheit und Zukunft; ihr Unterschied fällt auch vielfach zusammen mit dem von Natur und Gesellschaft, oder, wenn man genau sein will, von Gesellschaft und anderer Natur, von der jene nur einen besonderen eigenartigen Teil darstellt.

Betrachten wir die Natur im engeren Sinn, als geschieden von der Gesellschaft, und beide in ihrem Verhalten zur Zukunft, so finden wir sofort einen bedeutenden Unterschied. Die Naturbedingungen verändern sich viel langsamer als die gesellschaftlichen. Und die letzteren sind in der Zeit, wenn die Menschen anfangen zu philosophieren, in der Zeit der Warenproduktion, höchst verwickelter Natur, während es in der Natur zahlreiche einfache Vorgänge gibt, deren Gesetzmäßigkeit relativ leicht durchschaut werden kann.

Daraus ergibt sich, daß, trotz unserer anscheinenden Freiheit des Handelns in der Zukunft, dieses Handeln doch für die Natur frühzeitig als ein notwendiges von uns angesehen wird. So dunkel auch die Zukunft vor mir liegt, ich weiß mit Bestimmtheit, daß dem Sommer der Winter folgen wird, daß morgen die Sonne aufgehen, daß ich morgen Hunger und Durst haben, im Winter das Bedürfnis nach Erwärmung fühlen werde usw., und mein Handeln wird nie darauf gerichtet sein, diesen Naturnotwendigkeiten zu entgehen, sondern darauf, sie zu befriedigen. So erkenne ich bei aller anscheinenden Freiheit der Natur gegenüber mein Handeln als notwendig bedingt. Die Beschaffenheit der äußeren Natur und die Beschaffenheit meines eigenen Körpers erzeugen Notwendigkeiten, die mir ein bestimmtes, erfahrungsgemäß gegebenes, also vorauszuerkennendes Wollen und Handeln aufdrängen.

Ganz anders mein Verhalten zu meinen Nebenmenschen, mein gesellschaftliches Handeln. Hier sind die äußeren und inneren Notwendigkeiten, die mein Handeln bestimmen, nicht so leicht zu durchschauen. Hier stoße ich auch nicht auf übermächtige Naturkräfte, denen ich mich unterwerfen muß, sondern auf ebenbürtige Faktoren, Menschen wie ich, die von Natur aus auch nicht mehr Macht haben als ich. Ihnen gegenüber fühle ich mich frei, aber auch sie scheinen mir frei in ihren Verhältnissen zu ihren Nebenmenschen. Ihnen gegenüber empfinde ich Liebe und Haß, über sie und meine Verhältnisse zu ihnen fälle ich sittliche Urteile.

Die Welt der Freiheit und des Sittengesetzes ist also wohl eine andere als die der erkannten Notwendigkeit, aber sie ist nicht eine raum- und zeitlose, nicht eine übersinnliche Welt, sondern nur ein besonderes Stückchen der Sinnenwelt, unter einem besonderen Gesichtspunkt gesehen. Es ist die Welt in ihrem Herankommen gesehen, die Welt, auf die wir einzuwirken, die wir umzugestalten haben, vor allem die Welt der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Aber was heute Zukunft ist, wird morgen Vergangenheit; so wird, was heute als freies Handeln empfunden wurde, morgen als notwendiges Handeln erkannt. Das Sittengesetz in uns, das dieses Handeln regelte, hört aber damit auch auf, als eine ursachlose Ursache zu erscheinen; es fällt in das Reich der Erfahrung, kann als notwendige Wirkung einer Ursache erkannt werden — und nur als solche vermag man es überhaupt zu erkennen, vermag es Gegenstand der Wissenschaft zu werden. Dadurch, daß er das Sittengesetz aus dem Diesseits der sinnlichen Welt in das Jenseits einer übersinnlichen verlegte, hat Kant dessen wissenschaftliche Erkenntnis nicht gefördert, sondern ihr alle Wege verrammelt. Dieses Hindernis muß man vor allem beseitigen, man muß über Kant hinwegschreiten, will man das Rätsel des Sittengesetzes seiner Lösung näher bringen.

4. Die Philosophie der Versöhnung.

Die Ethik bildet die schwache Seite der Kantschen Philosophie. Und doch hat diese gerade durch die Ethik ihre größten historischen Erfolge errungen, da sie sehr starken Zeitbedürfnissen entsprach.

Der französische Materialismus war eine Philosophie des Kampfes gewesen gegen alle überkommenen Denkformen, damit aber auch gegen die Einrichtungen, die sich dahinter bargen. Seine unversöhnliche Feindschaft zum Christentum machte ihn zur Parole des Kampfes nicht bloß gegen die

Kirche, sondern auch gegen alle mit ihr zusammenhängenden sozialen und politischen Mächte.

Die Kantsche Kritik der reinen Vernunft wirft ebenfalls das ganze Christentum zum Tempel hinaus; aber die Entdeckung des Ursprungs des Sittengesetzes, die durch die Kritik der praktischen Vernunft vollzogen wird, öffnet ihm ehrfurchtsvoll wieder das Tor. So wird durch Kant die Philosophie aus einer Waffe zum Kampfe gegen die bestehenden Denk- und Gesellschaftsformen zu einem Mittel, die Gegensätze zu versöhnen.

Aber das Mittel der Entwicklung ist der Kampf. Die Versöhnung der Gegensätze bedeutet den Stillstand der Entwicklung. Daher ist die Kantsche Philosophie zu einem konservativen Faktor geworden.

Die größten Vorteile zog aus ihr zunächst die Theologie. Sie befreite diese aus der Bedrängnis, in welche der überkommene Glaube durch die Entwicklung der Wissenschaft geraten war, indem sie es ermöglichte, Wissenschaft und Religion zu versöhnen.

„Keine andere Wissenschaft", sagt Zeller, „erfuhr den Einfluß der Kantschen Philosophie in höherem Grade, als die Theologie. Hier gerade fand Kant den Boden für seine Grundsätze aufs beste vorbereitet; dabei brachte er aber der bisherigen Denkweise eine Vertiefung und Verbesserung zu, deren sie in hohem Grade bedurfte." (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 1873, S. 519.)

Gerade nach dem Ausbruch der französischen Revolution bestand ein besonders starkes Bedürfnis nach einer Theologie, die imstande war, es mit dem Materialismus aufzunehmen und ihn bei den Gebildeten zu verdrängen. Zeller schreibt denn auch weiter:

„Kants Religionsansicht kam dem sittlichen und intellektuellen Bedürfnis der Zeit gleichsehr entgegen; sie empfahl sich den Aufgeklärten durch ihre Vernunftmäßigkeit, ihre Unabhängigkeit vom Positiven, ihre rein praktische Richtung; den Religiösen

durch ihre sittliche Strenge und ihre würdigen Vorstellungen über das Christentum und seinen Stifter." Die deutsche Theologie stellte sich von nun an auf den Boden von Kant, „seine Moraltheologie wurde nach wenigen Jahren die Grundlage, auf welcher die protestantische Theologie in Deutschland fast ohne Ausnahme, selbst die katholische großenteils sich bewegte.... Die Kantsche Philosophie hat dadurch, daß die Mehrzahl der deutschen Theologen fast ein halbes Jahrhundert lang von ihr ausging, einen höchst nachhaltigen und weitgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausgeübt."

Vorländer zitiert in seiner Geschichte der Philosophie (Leipzig 1903) das Wort eines neueren Theologen, Ritschl, der erklärte:

„Deshalb hat die Fortbildung der Erkenntnismethode der Ethik durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus." (II, S. 476.)

Die große Revolution schuf den Boden für den Einfluß Kants, der am stärksten war in den zwei Jahrzehnten nach der Schreckensherrschaft. Dann erblaßte dieser Einfluß immer mehr. Die Bourgeoisie bekam seit den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts auch in Deutschland Kraft und Mut zu entschiedenerem Kampfe gegen die bestehenden Staats- und Denkformen und zu unbedingter Anerkennung der Sinnenwelt als der einzig wirklichen. So kamen nach der Hegelschen Dialektik wieder neuere Formen des Materialismus auf, und zwar in energischester Weise in Deutschland, gerade weil dessen Bourgeoisie noch weiter zurück war als die Frankreichs und Englands; weil sie noch nicht die bestehende Staatsmacht erobert, weil sie sie noch umzustürzen hatte, also einer Philosophie des Kampfes, nicht der Versöhnung bedurfte.

In den letzten Jahrzenten ist aber ihr Kampfbedürfnis gewaltig gesunken. Hat sie nicht alles erreicht, was sie ersehnt, so doch alles, was zu ihrem Gedeihen erforderlich. Weitere große Kämpfe, energische Angriffe auf das Bestehende können ihr weit weniger nützen, als ihrem großen Feinde,

dem Proletariat, das drohend heranwächst und nun seinerseits einer Philosophie des Kampfes bedarf. Es wird dem Materialismus um so leichter zugänglich, je mehr die Entwicklung der Sinnenwelt die Unhaltbarkeit der bestehenden Ordnung und die Notwendigkeit seines Sieges dartut.

Die Bourgeoisie dagegen wird immer mehr empfänglich für eine Philosophie der Versöhnung, und so erweckt sie den Kantianismus zu neuem Leben. Diese Neubelebung wurde in der Reaktionsperiode nach 1848 angebahnt durch den damals beginnenden Einfluß Schopenhauers.

Aber in den letzten Jahrzehnten ist die Kantsche Ethik auch in die Ökonomie und den Sozialismus eingedrungen. Da die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft, die von der klassischen Ökonomie entdeckt wurden, sich immer klarer als Gesetze entpuppten, die den Klassenkampf und den Untergang der kapitalistischen Ordnung zur Notwendigkeit machen, flüchtete die bürgerliche Ökonomie zum Kantschen Sittengesetz, das, außerhalb des Raumes und der Zeit stehend, imstande sein soll, die Klassengegensätze zu versöhnen und die Revolutionen zu verhindern, die im Raume und in der Zeit vor sich gehen.

Neben der ethischen Schule der Ökonomie erhielten wir aber auch einen ethischen Sozialismus, als in unseren eigenen Reihen Bestrebungen auftauchten, die Klassengegensätze zu mildern und wenigstens einem Teil der Bourgeoisie entgegenzukommen. Auch diese Politik der Versöhnung begann mit dem Rufe: Zurück auf Kant! und mit einer Absage an den Materialismus, der die Freiheit des Willens leugne.

Trotz des kategorischen Imperativs, den das Kantsche Sittengesetz dem einzelnen zuruft, ist seine historische, gesellschaftliche Tendenz von seinen Anfängen an bis heute die einer Abstumpfung, einer Versöhnung der Gegensätze, nicht die ihrer Überwindung durch den Kampf gewesen.

IV. Die Ethik des Darwinismus.

1. Der Kampf ums Dasein.

Kant hatte, wie Plato, den Menschen in zwei Teile zerschnitten, einen natürlichen und einen übernatürlichen, einen tierischen und einen engelhaften. Aber der Drang, die ganze Welt, unsere geistigen Funktionen inbegriffen, als eine wirkliche und einheitliche zu erfassen, und alle außernatürlichen Faktoren aus ihr auszuschließen, oder mit anderen Worten, die materialistische Denkart war zu tief in den Verhältnissen begründet, als daß es Kant hätte gelingen können, sie auf die Dauer lahmzulegen. Und der grandiose Aufschwung der Naturwissenschaften, der gerade um jene Zeit ein rasches Tempo anzunehmen begann, als Kant starb, brachte eine Menge neuer Entdeckungen, die die Kluft zwischen dem Menschen und der übrigen Natur immer mehr ausfüllten, die unter anderem auch erkennen ließen, daß das anscheinend engelhafte im Menschen sich in der Tierwelt ebenfalls nachweisen lasse, also tierischer Natur sei.

Indessen kam die Ethik des Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts, soweit er wesentlich naturwissenschaftlicher Natur war, sowohl in seinen offenen, kühnen deutschen, wie in seinen mehr versteckten und schüchternen englischen und jetzt auch französischen Formen zunächst nicht über das hinaus, was schon das achtzehnte Jahrhundert gelehrt. So basierte Feuerbach die Moral auf den Glückseligkeitstrieb. August Comte, der Begründer des Positivismus, akzeptierte dagegen von den Engländern die Unterscheidung von egoistischen und moralischen oder „altruistischen"

Gefühlen, die beide in der Menschennatur gleich begründet sind.

Einen großen und entscheidenden Fortschritt darüber hinaus machte erst Darwin, indem er in seinem Buche über die Abstammung des Menschen nachwies, daß die altruistischen Gefühle keine Eigentümlichkeit der Menschennatur seien, daß wir sie auch in der Tierwelt finden, und daß sie hier wie dort den gleichen Ursachen entspringen, die im Grunde dieselben sind, welche alle Fähigkeiten der mit Eigenbewegung begabten Wesen hervorgerufen und entwickelt haben. Damit war fast die letzte Schranke zwischen Tier und Mensch niedergerissen. Darwin hat diese seine Entdeckungen nicht weiter verfolgt, und doch gehören sie zu den größten und fruchtbarsten des menschlichen Geistes, die gestatten, auch eine neue Erkenntniskritik zu entwickeln.

Wenn man die organische Welt betrachtet, so zeigt sie uns im Unterschied von der anorganischen vor allem eine Eigentümlichkeit: wir finden in ihr Zweckmäßigkeit. Alle organischen Wesen sind mehr oder weniger zweckmäßig gebaut und veranlagt. Der Zweck, dem sie dienen, ist jedoch nicht einer, der außer ihnen liegt. Die Welt als Ganzes ist zwecklos. Der Zweck liegt in jedem Individuum selbst: seine Teile sind so gestaltet und begabt, daß sie dem Ganzen, dem Individuum, dienen. Zweck und Arbeitsteilung entspringen miteinander. Das Wesen des Organismus ist Arbeitsteilung ebensosehr wie Zweckmäßigkeit. Eines bedingt das andere. Die Arbeitsteilung unterscheidet den Organismus von anorganischen Individuen, zum Beispiel Kristallen. Auch Kristalle sind Individuen für sich, mit bestimmter Form; sie wachsen, wenn sie die nötigen Bildungsstoffe unter den nötigen Bedingungen finden, aber sie sind durch und durch gleichmäßig. Der niederste Organismus dagegen ist ein Bläschen, viel unscheinbarer und weniger kompliziert geformt als ein Kristall, aber ein Bläschen, dessen Außenseite anders ist, andere Funktionen hat, wie die Innenseite.

Daß die Arbeitsteilung eine zweckmäßige ist, das heißt dem Individuum nützt, seine Existenz ermöglicht oder doch erleichtert, erscheint wunderbar. Aber wunderbar wäre das Gegenteil, wenn Individuen sich erhielten und fortpflanzten mit einer unzweckmäßigen Arbeitsteilung, die ihre Existenz erschwert oder gar unmöglich macht.

Welche Arbeit ist es aber, welche die Organe des Organismus zu verrichten haben? Diese Arbeit ist der Kampf ums Dasein, das heißt nicht der Kampf mit anderen Organismen derselben Art, wie man das Wort mitunter auffaßt, sondern der Kampf mit der gesamten Natur. Die Natur ist in ständiger Bewegung, ständiger Veränderung ihrer Formen begriffen, nur solche Individuen werden in diesem ewigen Wechsel ihre Formen eine Zeitlang behaupten können, die imstande sind, besondere Organe zu entwickeln zum Schutze gegen jene äußeren Einflüsse, die die Existenz des Individuums bedrohen, sowie zum Ersatz der Bestandteile, die es beständig an die Außenwelt abgeben muß. Am ehesten und besten werden sich jene Individuen und Gruppen behaupten, deren Waffen zum Schutze, deren Werkzeuge zum Erwerb der Nahrung die zweckmäßigsten sind, das heißt am besten angepaßt der Außenwelt, deren Gefahren abzuwenden, deren Nahrungsquellen zu erschließen sind. Der ununterbrochene Prozeß der Anpassung und der Auslese des Zweckmäßigsten durch den Kampf ums Dasein erzeugt unter den Umständen, wie sie auf der Erde die Regel bilden, seitdem sie Organismen trägt, eine zunehmende Arbeitsteilung. Je weiter fortgeschritten die Arbeitsteilung in einem Organismus, desto vollkommener erscheint er uns. Die stetige Vervollkommnung der organischen Welt ist also bisher das Resultat des Kampfes ums Dasein in ihr — und wahrscheinlich auch für weit hinaus sein künftiges Ergebnis, solange die Bedingungen unseres Planeten nicht wesentlich andere werden. Allerdings diese Vervollkommnung als notwendiges Gesetz für alle Ewigkeit anzusehen, haben wir kein

Recht. Das hieße, in die Welt einen Zweck hineinlegen, der in ihr nicht zu finden ist.

Die Entwicklung muß auch nicht immer mit gleicher Schnelligkeit vor sich gehen. Es können zeitweilig Perioden eintreten, wo die verschiedenen Organismen jeder in seiner Art den für die bestehenden Verhältnisse höchsten Grad der Zweckmäßigkeit erreichen, diesen Verhältnissen am besten angepaßt sind. Solange diese Verhältnisse fortbestehen, werden sie sich dann nicht weiter entwickeln, sondern die erreichte Form zu einem festen Typus gestalten, der sich unverändert fortpflanzt. Eine Weiterentwicklung wird von da an nur eintreten, wenn das Milieu sich erheblich ändert, wenn die unorganische Natur Veränderungen erleidet, die den Gleichgewichtszustand der organischen stören. Solche Veränderungen finden aber immer wieder von Zeit zu Zeit statt, entweder einzelne plötzliche gewaltige oder zahlreiche unmerkliche, deren schließliche Summierung ebenfalls ganz neue Situationen herbeiführt, wie zum Beispiel Änderungen der Meeresströmungen, der Bodenerhebung, vielleicht auch der Lage des Planeten im Weltraum, die das Klima ändern, dichte Wälder in dürre Sandwüsten verwandeln, tropische Landschaften vergletschern und umgekehrt. Diese Veränderungen bringen die Notwendigkeit erneuter Anpassungen an die gewandelten Verhältnisse hervor; sie erzeugen Wanderungen, die ebenfalls die Organismen in neue Verhältnisse versetzen und vermehrte Daseinskämpfe zwischen den alten Einwohnern und den neuen Einwanderern erzeugen, die schlecht angepaßten und nicht anpassungsfähigen Individuen und Typen ausrotten und neue Arbeitsteilungen, neue Funktionen, neue Organe schaffen oder die alten umwandeln. Nicht immer sind es die höchst entwickelten Organismen, die sich bei dieser Neuanpassung am besten behaupten. Jede Arbeitsteilung bedingt eine gewisse Einseitigkeit. Hoch entwickelte Organe, die einer besonderen Lebensweise besonders angepaßt sind, werden für eine andere viel

weniger brauchbar, als Organe, die weniger hoch entwickelt, unter jener besonderen Lebensweise weniger wirkungsvoll, aber vielseitiger, leichter anpassungsfähig sind. So sehen wir vielfach höher entwickelte Tier- und Pflanzenstämme aussterben und tieferstehende die weitere Entwicklung neuer höherer Organismen übernehmen. Wahrscheinlich stammt auch der Mensch nicht von den höchststehenden Affen ab, den Menschenaffen, die im Aussterben begriffen sind, sondern von einer tieferstehenden Gattung von Vierhändern.

2. Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen.

Frühzeitig schon spalteten sich aber die Organismen in zwei große Gruppen: solche, die Organe der Eigenbewegung entwickelten, und solche, die deren entbehrten; Tiere und Pflanzen. Es ist klar, daß die Eigenbewegung eine mächtige Waffe im Kampfe ums Dasein ist. Sie ermöglicht es, der Nahrung nachzugehen, die Gefahr zu fliehen, die Nachkommenschaft an Orten unterzubringen, wo sie am besten vor Gefahren geschützt, am reichsten mit Nahrung versehen ist.

Die Eigenbewegung bedingt aber notwendigerweise ein Erkenntnisvermögen, und umgekehrt. Der eine dieser Faktoren ohne den anderen ist völlig unnütz. Nur in ihrer Vereinigung werden sie zu einer Waffe im Kampfe ums Dasein. Das Vermögen der Eigenbewegung ist völlig nutzlos, wenn es nicht gepaart ist mit einem Vermögen, die Welt zu erkennen, in der ich mich zu bewegen habe. Was nützten dem Hirsch seine Beine, wenn er nicht die Fähigkeit hätte, seine Feinde und seine Nahrungsplätze zu erkennen? Andererseits wäre für eine Pflanze jedes Erkenntnisvermögen nutzlos. Könnte der Grashalm die nahende Kuh sehen, hören, riechen, so würde das nicht im mindesten dazu beitragen können, daß er sich dem Gefressenwerden entzieht.

Eigenbewegung und Geist gehören also notwendigerweise zusammen, eines ohne das andere ist nutzlos. Woher immer

das ist doch gerade
der Probleme!

diese Fähigkeiten rühren mögen, sie treten stets zusammen auf und entwickeln sich miteinander. Es gibt keine Eigenbewegung ohne Erkenntnis und keine Erkenntnis ohne Eigenbewegung. Und gemeinsam dienen sie demselben Zwecke, der Sicherung und Erleichterung der Existenz des Individuums.

Als Mittel dazu werden sie und ihre Organe durch den Kampf ums Dasein entwickelt und vervollkommt, aber auch nur als Mittel dazu. Selbst das höchstentwickelte Erkenntnisvermögen besitzt keine Fähigkeiten, die nicht als Waffen im Kampfe ums Dasein nützlich wären. Dadurch erklärt sich die Einseitigkeit und Eigenart unseres Erkenntnisvermögens.

Die Dinge an sich zu erkennen, mag manchem Philosophen eine sehr wichtige Aufgabe erscheinen; für unsere Existenz ist es sehr gleichgültig, was immer man unter dem Ding an sich verstehen mag. Dagegen ist es für jedes mit Eigenbewegung begabte Wesen von der höchsten Wichtigkeit, die Dinge richtig zu unterscheiden, ihre Verhältnisse zueinander richtig zu erkennen. Je schärfer sein Erkenntnisvermögen in dieser Beziehung, desto bessere Dienste wird es ihm leisten. Für die Existenz des Singvogels ist es völlig gleichgültig, was jene Dinge an sich sein mögen, die ihm als Beere, Habicht, Gewitterwolke erscheinen. Aber unentbehrlich für seine Existenz ist es, daß er Beere und Habicht und Wolke genau von den anderen Dingen seiner Umgebung unterscheidet, denn nur das setzt ihn instand, sein Futter zu finden, dem Feinde zu entfliehen, rechtzeitig dem schützenden Laubdach zuzustreben. Es ist also unerläßlich, daß das Erkenntnisvermögen der Tiere ein Unterscheidungsvermögen im Raume ist.

Aber ebenso unerläßlich ist es, die Aufeinanderfolge der Dinge in der Zeit, und zwar ihre notwendige Aufeinanderfolge als Ursache und Wirkung zu erkennen. Denn die Bewegung als Ursache kann nur dann die allgemeine Wir-

kung der Erhaltung der Existenz nach sich ziehen, wenn sie besondere nähere oder fernere Wirkungen erzielt, die sie um so leichter erreichen wird, je besser das Individuum die Verkettung dieser Wirkungen mit ihren Ursachen erkannt hat. Um das obige Beispiel vom Vogel zu wiederholen, so genügt es nicht, daß er Beere und Habicht und Wolke von den anderen Dingen im Raume zu unterscheiden weiß; er muß auch wissen, daß der Genuß der Beere die Wirkung hat, ihn zu sättigen, das Auftauchen des Habichts die Wirkung, daß der erste beste kleinere Vogel, dessen er habhaft wird, ihm als Futter dient; daß die aufsteigende Gewitterwolke Sturm, Regen, Hagel als Wirkung produziert.

Selbst die niedersten Tiere, sobald sie eine Spur von Unterscheidungsvermögen und Eigenbewegung besitzen, entwickeln auch eine Ahnung von Kausalität. Wenn die Erde erschüttert wird, ist das für den Regenwurm ein Anzeichen, daß Gefahr droht und eine Veranlassung zur Flucht.

Soll also das Erkenntnisvermögen dem Tiere bei seinen Bewegungen von Nutzen werden, so muß es so organisiert sein, daß es imstande ist, ihm Unterscheidungen im Raume und der Zeit und kausale Verknüpfungen zu zeigen.

Aber es muß noch mehr tun. Alle Teile des Körpers dienen nur einem Individuum, nur einem Zwecke, der Erhaltung des Individuums. Die Arbeitsteilung darf nie so weit gehen, daß die einzelnen Teile selbständig werden, das würde zur Auflösung des Individuums führen. Sie wird um so vollkommener wirken, je straffer die Teile zusammengehalten werden, je einheitlicher das Kommando. Daraus folgt die Notwendigkeit der Einheitlichkeit des Bewußtseins. Besäße jeder Teil des Körpers sein besonderes Erkenntnisvermögen oder erzeugte jeder der Sinne, die uns die Kenntnis der Außenwelt vermitteln, sein besonderes Bewußtsein, so wäre die jedesmalige Erkenntnis dieser Welt und das Zusammenwirken der einzelnen Körperteile sehr erschwert, die Vorteile der Arbeitsteilung wären aufgehoben

oder in Nachteile verwandelt, die Unterstützung, welche sich die Sinne oder die Bewegungsorgane gegenseitig liefern, hörte auf, an ihre Stelle träte gegenseitige Störung.

Endlich aber muß das Erkenntnisvermögen auch die Fähigkeit besitzen, Erfahrungen anzusammeln und zu vergleichen. Um noch einmal auf unseren Singvogel zurückzugreifen, so gibt es für ihn zwei Wege, um herauszukriegen, welches Futter für ihn das beste und wo es am ehesten zu finden; welche Feinde für ihn gefährlich und wie ihnen zu entgehen. Einmal eigene Erfahrung und dann die Beobachtung der Praxis älterer Vögel, die schon Erfahrungen haben. Kein Meister wird bekanntlich geboren. Jedes Individuum kann sich im Daseinskampf um so leichter behaupten, je größer seine Erfahrungen und je besser sie geordnet sind; dazu gehört aber die Gabe des Gedächtnisses und die Fähigkeit, frühere Eindrücke mit späteren zu vergleichen und das ihnen Gemeinsame, das Allgemeine aus ihnen herauszuziehen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen, das heißt: denken. Vermittelt uns die Beobachtung durch die Sinne die Unterschiede, das Besondere, so das Denken das Gemeinsame, das Allgemeine der Dinge.

„Das Allgemeine", sagt Dietzgen, „ist der Inhalt aller Begriffe, aller Erkenntnis, aller Wissenschaft, aller Denkakte. Somit ergibt die Analyse des Denkvermögens das letztere als die Fähigkeit, aus dem Besonderen das Allgemeine zu erforschen."

Alle diese Eigenschaften des Erkenntnisvermögens finden wir schon in der Tierwelt entwickelt, wenn auch nicht in so hohem Grade wie beim Menschen, und wenn auch öfter noch für uns schwer erkennbar, da es nicht immer leicht ist, die aus der Erkenntnis folgenden bewußten Handlungen von den unwillkürlichen und den unbewußten Handlungen, bloßen Reflexbewegungen und instinktiven Bewegungen, zu scheiden, die auch beim Menschen noch eine große Rolle spielen.

Finden wir aber alle diese Eigenschaften des Erkenntnisvermögens als notwendige Beigaben der Eigenbewegung

schon in der Tierwelt, so finden wir andererseits in denselben Eigenschaften auch die Schranken, die selbst der umfassendste und tiefste Verstand des höchstentwickelten Kulturmenschen nicht überschreiten kann.

Kräfte und Fähigkeiten, die als Waffen im Kampfe ums Dasein erworben wurden, können natürlich auch anderen Zwecken dienstbar gemacht werden als denen der Sicherung der Existenz, wenn der Organismus seine Eigenbewegung und sein Erkenntnisvermögen sowie sein Triebleben, von dem wir gleich sprechen, hoch genug entwickelt hat. Das Individuum kann die Muskeln, die in ihm entwickelt sind, damit es die Beute haschen, den Feind abwehren könne, auch zum Spiel und Tanz benutzen. Aber ihren besonderen Charakter erhalten diese Kräfte und Fähigkeiten doch nur durch den Kampf ums Dasein, der sie entwickelt. Spiel und Tanz schaffen keine besonderen Muskeln.

Das gilt auch von den geistigen Kräften und Fähigkeiten. Als notwendige Ergänzung der Eigenbewegung im Kampfe ums Dasein dahin entwickelt, daß sie dem Organismus ein für seine Erhaltung möglichst zweckmäßiges Bewegen in der Umwelt ermöglichen, können sie doch auch anderen Zwecken dienstbar gemacht werden. Dazu gehört das reine Erkennen ohne jeden praktischen Hintergedanken, ohne Erwägung der praktischen Konsequenzen, die es nach sich ziehen mag. Aber unser geistiges Vermögen ist durch den Daseinskampf nicht dazu entwickelt worden, ein Organ reiner Erkenntnis, sondern nur dazu, ein Organ zu sein, das durch Erkenntnis unsere Bewegungen zweckmäßig regelt. So vollkommen es in der letzteren Beziehung fungiert, so unvollkommen in der ersteren. Von Anfang an mit der Eigenbewegung aufs engste verbunden, entfaltet es seine Vollkommenheiten nur im Zusammenhang mit der Eigenbewegung und kann es nur vervollkommt werden in diesem Zusammenhang. Auch die Vervollkommnung des menschlichen Erkenntnisvermögens und der menschlichen Erkenntnis ist aufs engste verknüpft mit

der Vervollkommnung der menschlichen Praxis, wie wir noch sehen werden.

Die Praxis ist es aber auch, die uns die Sicherheit unserer Erkenntnisse verbürgt. Sobald meine Erkenntnis mich befähigt, bestimmte Wirkungen, deren Erzeugung in meiner Macht liegt, mit Sicherheit selbst hervorzubringen, hört das Verhältnis von Ursache und Wirkung für mich auf, bloßer Zufall oder bloßer Schein, bloße Form des Erkennens zu sein, wofür sie das reine Anschauen und Denken wohl stempeln mag. Die Erkenntnis dieses Verhältnisses wird durch die Praxis zur Erkenntnis von etwas *Wirklichem* und zu einer *sicheren* Erkenntnis erhoben.

Die Grenzen der Praxis bezeugen freilich auch die Grenzen unserer sicheren Erkenntnis.

Daß Theorie und Praxis völlig aufeinander angewiesen sind und nur durch ihre gegenseitige Durchdringung das jeweilig höchste erreichbare Resultat ergeben können, ist nur die notwendige Konsequenz des Umstandes, daß Bewegung und Erkenntnisvermögen von ihren frühesten Anfängen an zusammengehen mußten. Im Laufe der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hat die Arbeitsteilung dahin geführt, die natürliche Einheit dieser beiden Faktoren zu zerreißen, Klassen zu schaffen, denen vornehmlich die Bewegung, und solche, denen vornehmlich das Erkennen zufiel. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie das Spiegelbild davon in der Philosophie die Schaffung zweier Welten, einer geistigen, höheren und einer körperlichen, tieferstehenden war. Aber ganz ließen sich die beiden Funktionen natürlich bei keinem Individuum trennen, und die heutige proletarische Bewegung wirkt kraftvoll dahin, dieser Klassentrennung, damit aber auch der dualistischen Philosophie, der Philosophie des reinen Erkennens, ein Ende zu machen. Auch die tiefsten, abstraktesten Erkenntnisse, die anscheinend der Praxis am fernsten stehen, beeinflussen diese und werden von ihr beeinflußt, und uns diesen Einfluß zum Bewußtsein zu bringen, gehört mit zu

den Aufgaben einer Kritik der menschlichen Erkenntnis. Nach wie vor bleibt die Erkenntnis in letzter Linie immer eine Waffe im Kampfe ums Dasein, ein Mittel, unseren Bewegungen die zweckmäßigsten Formen und Richtungen zu geben, seien es nun Bewegungen in der Natur oder in der Gesellschaft.

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert", sagt Marx, „es kommt aber darauf an, sie zu verändern."

3. Die Triebe der Selbsterhaltung und Fortpflanzung.

Die beiden Vermögen der Eigenbewegung und der Erkenntnis gehören also untrennbar zusammen als Waffen im Kampfe ums Dasein. Das eine entwickelte sich mit dem anderen, und in dem Maße, in dem diese Waffen an Bedeutung im Organismus zunehmen, verringern sich andere, ursprünglichere, die jetzt weniger nötig sind, zum Beispiel seine Fruchtbarkeit und seine Lebenszähigkeit. Andererseits muß in dem Grade, in dem diese abnehmen, die Bedeutung der ersteren Faktoren für den Daseinskampf wachsen, muß er ihre größere Entwicklung fördern.

Aber Eigenbewegung und Erkenntnis bilden für sich allein noch keineswegs eine ausreichende Waffe im Kampfe ums Dasein. Was nützen mir in diesem Kampfe die stärksten Muskeln, die behendesten Gelenke, was die schärfsten Sinne, der größte Verstand, wenn ich nicht den Drang in mir fühle, sie zu meiner Erhaltung zu benutzen, wenn der Anblick der Nahrung, die Erkenntnis der Gefahr mich gleichgültig läßt und keinerlei Bewegung in mir auslöst? Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen werden nur dann Waffen im Kampfe ums Dasein, wenn mit ihnen zugleich ein Drang nach Selbsterhaltung des Organismus auftritt, der bewirkt, daß jede für seine Existenz wichtige Erkenntnis auch sofort den Willen zur Ausführung der für seine Existenz notwendigen Bewegung erzeugt und damit diese selbst hervorruft.

Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen sind für die Existenz des Individuums bedeutungslos ohne seinen Selbsterhaltungstrieb, sowie andererseits dieser wieder zwecklos ist ohne jene beiden Faktoren. Alle drei gehören aufs innigste zusammen, bedingen einander gegenseitig und wachsen zusammen. Der Selbsterhaltungstrieb ist der ursprünglichste der tierischen Triebe und der unentbehrlichste. Ohne ihn könnte sich keine einigermaßen mit Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen begabte Tierart auch nur kurze Zeit erhalten. Er beherrscht das ganze Leben des Tieres. Dieselbe gesellschaftliche Entwicklung, die die Pflege des Erkenntnisvermögens besonderen Klassen zuweist und die der praktischen Bewegung anderen, und die in den ersteren eine Überhebung des reinen „Geistes" über die grobe „Materie" erzeugt, geht mitunter in der Isolierung des Erkenntnisvermögens so weit, daß dieses von der Verachtung der „banausischen" Praxis, die der Erhaltung des Lebens dient, zur Verachtung des Lebens selbst fortschreitet. Aber diese Art der „Erkenntnis" hat noch nirgends vermocht, den Selbsterhaltungstrieb zu überwinden und die der Lebenserhaltung dienende Praxis außer Aktion zu setzen. Mag auch mancher Selbstmord philosophisch begründet werden, man stößt bei jedem praktischen Akt der Verneinung des Lebens schließlich auf Krankheit oder verzweifelte gesellschaftliche Verhältnisse als Ursache, nicht aber auf eine philosophische Lehre. Durch bloßes Philosophieren ist der Selbsterhaltungstrieb nicht zu überwinden.

Aber ist dieser auch der ursprünglichste und verbreitetste aller Triebe, die der Kampf ums Dasein gezüchtet hat, so nicht der einzige. Er dient bloß der Erhaltung des Individuums. Wie lange aber immer dieses bestehen mag, schließlich vergeht es, ohne Spuren seiner Individualität zu hinterlassen, wenn es sich nicht fortpflanzt. Nur jene Gattungen von Organismen werden sich im Kampfe ums Dasein behaupten, die eine Nachkommenschaft hinterlassen.

Nun ist bei den Pflanzen und den niederen Tieren die Fortpflanzung ein Vorgang, der keinerlei Eigenbewegung und kein Erkenntnisvermögen erfordert. Das ändert sich aber bei den Tieren, sobald die Fortpflanzung zur geschlechtlichen wird, an der zwei Individuen beteiligt sind, die sich zu vereinigen haben, um entweder Eier und Samen am gleichen Orte außerhalb des Körpers abzulagern, oder den Samen dem Körper des die Eier tragenden Individuums einzuverleiben. Das erfordert einen Willen, einen Drang, sich zu finden, sich zu vereinigen. Ohne ihn kann sich die ungeschlechtliche Fortpflanzung nicht vollziehen, je stärker er ist in den für die Fortpflanzung günstigen Zeitpunkten, um so eher wird sie sich vollziehen, um so günstiger werden die Aussichten für die Erzielung einer Nachkommenschaft, für die Erhaltung der Art sein. Dagegen stehen diese Aussichten schlecht für Individuen und Arten, bei denen der Fortpflanzungstrieb schwach entwickelt. Von einem gegebenen Grad der Entwicklung an muß daher die natürliche Auslese durch den Kampf ums Dasein einen ausgesprochenen Fortpflanzungstrieb in der Tierwelt entwickeln und immer mehr verstärken.

Aber er genügt nicht immer zur Erzielung einer zahlreichen Nachkommenschaft. Wir haben schon gesehen, daß in dem Maße, in dem Eigenbewegung und Erkenntnisvermögen wachsen, die Zahl der Keime, die das Individuum produziert, sowie seine Lebenszähigkeit die Tendenz haben, abzunehmen. Andererseits, je größer die Arbeitsteilung, je komplizierter der Organismus, desto länger der Zeitraum, der zu seiner Entwicklung und Ausreifung erforderlich ist. Auch wenn ein Teil dieses Zeitraums in den mütterlichen Körper verlegt wird, so hat das doch seine Grenzen. Schon aus räumlichen Rücksichten ist dieser Körper nicht imstande, einen dem erwachsenen gleichen Organismus in sich zu tragen. Er muß das Junge von sich ausstoßen, lange ehe jenes Stadium erreicht ist. Von dem jungen Tiere werden aber

am spätesten die Fähigkeiten der Eigenbewegung und der Erkenntnis erlangt, und sie sind meist noch recht schwach entwickelt, wenn es die schützende Hülle des Eies oder des Mutterleibes verläßt. Das von der Mutter ausgestoßene Ei selbst ist völlig bewegungs- und erkenntnislos. Daher wird die Sorge für die Nachkommenschaft zu einer wichtigen Funktion der Mutter: das Verbergen und die Verteidigung der Eier und der Jungen, das Füttern der letzteren usw. Wie der Fortpflanzungstrieb wird auch die Liebe für die Nachkommenschaft, namentlich die Mutterliebe in der Tierwelt entwickelt als ein unerläßliches Mittel, von einer gewissen Höhe an die Fortexistenz der Arten zu sichern.

Mit dem Triebe der individuellen Selbsterhaltung haben diese Triebe gar nichts zu tun; sie kommen oft in Konflikt mit ihm, und sie können so stark werden, daß sie ihn überwinden. Es ist ja klar, daß unter sonst gleichen Umständen jene Individuen und Arten am ehesten Aussicht haben, sich fortzupflanzen und ihre Eigenschaften und Triebe zu vererben, in denen der Selbsterhaltungstrieb nicht die Triebe nach Fortpflanzung und Beschützung der Nachkommen zu beeinträchtigen vermag.

4. Die sozialen Triebe.

Neben diesen Trieben, die den höheren Tieren eigen, entwickelt der Kampf ums Dasein in einzelnen Tierarten noch andere, besondere, durch die Eigenart ihrer Lebensweise bedingte, zum Beispiel Wandertriebe, die wir nicht weiter untersuchen wollen. Hier interessiert uns nur noch eine Art von Trieben, die für unseren Gegenstand von größter Bedeutung: die sozialen Triebe.

Das Zusammenleben von gleichen Organismen in größeren Mengen ist eine Erscheinung, die wir schon in ihren kleinsten Anfängen, den Mikroben, entdecken können. Es erklärt sich schon durch die bloße Tatsache der Fortpflanzung. Haben die Organismen keine Eigenbewegung, so werden natur-

gemäß die Nachkommen sich um die Erzeuger herum ansammeln, wenn nicht etwa Bewegungen der Außenwelt, Wasserströmungen, Winde und dergleichen, die Keime in die Weite führen. Der Apfel fällt bekanntlich nicht weit vom Stamm, und wenn er nicht gegessen wird und auf fruchtbaren Boden fällt, werden aus seinen Kernen junge Bäumchen entsprießen, die dem alten Baum Gesellschaft leisten. Aber auch bei Tieren mit Eigenbewegung liegt es nahe, daß die Jungen bei den Alten bleiben, wenn nicht äußere Verhältnisse einen Grund geben, daß sie sich von ihnen entfernen. Das Beisammenleben von Individuen der gleichen Art, die urwüchsigste Form des gesellschaftlichen Lebens, ist auch die urwüchsigste Form des Lebens überhaupt. Die Trennung von Organismen, die einen gemeinsamen Ursprung haben, ist erst ein späterer Akt.

Diese Trennung kann die verschiedensten Ursachen haben. Die nächstliegende und wohl am meisten wirksame ist der Mangel an Nahrung. Jede Lokalität kann nur eine bestimmte Menge Nahrung liefern. Vermehrt sich etwa eine bestimmte Tiergattung in ihr über ihren Nahrungsspielraum hinaus, so muß der Überschuß entweder verhungern oder auswandern. Über eine gewisse Zahl kann die Menge der in einer Lokalität zusammenlebenden Organismen derselben Art nicht hinausgehen.

Aber es gibt gewisse Tiergattungen, für welche die Isolierung, die Trennung in Individuen oder Paare, die für sich allein leben, einen Vorteil im Kampfe ums Dasein bietet. So zum Beispiel für die Katzenarten, die die Beute belauern, sie im Sprunge unversehens erhaschen. Diese Art der Gewinnung des Lebensunterhaltes würde ihnen sehr erschwert, vielleicht unmöglich, wenn sie in größeren Rudeln umherzögen. Der erste Sprung nach der Beute würde das Wild für alle übrigen verjagen. Für Wölfe, die die Beute nicht unversehens überfallen, sondern zu Tode hetzen, kann dagegen in der Zusammenrottung zu Rudeln ein Vorteil

liegen; einer jagt das Wild dem anderen zu, der diesem den Weg abschneidet. Die Katze jagt jedoch am erfolgreichsten allein.

Andererseits gibt es wieder Tiere, die die Isolierung suchen, weil sie auf diese Weise am wenigsten auffallen, am leichtesten sich verbergen können, am ehesten den Feinden entgehen. Die Nachstellungen des Menschen haben zum Beispiel bewirkt, daß manche Tiere, die früher in Gesellschaften lebten, nur noch isoliert zu finden sind, wie der Biber in Europa. Das ist der einzige Weg für ihn, unbemerkt zu bleiben.

Daneben aber gibt es zahlreiche Tiere, die aus ihrem gesellschaftlichen Leben Vorteile ziehen. Selten sind es Raubtiere. Wir haben oben der Wölfe gedacht. Aber auch sie jagen in Rudeln nur, wenn das Futter rar ist, im Winter. Im Sommer, wo Futter leichter zu erlangen, leben sie paarweise. Die Raubtiernatur neigt stets zu Kampf und Gewalttat und daher auch zur Unverträglichkeit mit anderen ihresgleichen.

Friedfertiger sind durch die Art ihres Nahrungserwerbs die Pflanzenfresser. Schon das erleichtert es, daß sie sich zusammenscharen oder vielmehr, daß die Nachkommenschaften beisammen bleiben. Das treibt sie aber auch, sich zusammenzutun oder beisammen zu bleiben, weil sie wehrloser sind, durch ihre größere Zahl aber eine neue Waffe im Kampfe ums Dasein erringen. Die Vereinigung mehrerer schwachen Kräfte zu gemeinsamem Tun kann eine neue, größere Kraft erzeugen. Dann aber kommen in der Vereinigung hervorragende Kräfte einzelner allen zugute. Wenn die Stärksten jetzt für sich kämpfen, kämpfen sie auch für die Schwächeren; wenn die Erfahrensten für ihre Sicherheit sorgen, für sich nach Weideplätzen suchen, tun sie das auch für die Unerfahrenen. Jetzt wird es aber auch möglich, eine Arbeitsteilung unter den vereinigten Individuen herbeizuführen, die, so flüchtig sie sein mag, doch ihre Kräfte und ihre Sicher-

heit erhöht. Es ist unmöglich, mit vollster Aufmerksamkeit die Umgebung zu beobachten und gleichzeitig mit voller Gemütsruhe zu fressen. Während des Schlafens hat natürlich jede Art des Beobachtens ein Ende. Aber in der Vereinigung genügt ein Wächter, den übrigen Sicherheit beim Mahle oder Schlafe zu verleihen.

Durch die Arbeitsteilung wird nun die Vereinigung der Individuen ein Körper mit verschiedenen Organen zu zweckmäßigem Zusammenwirken — und dieser Zweck ist die Erhaltung des Gesamtkörpers —; sie wird ein Organismus. Damit ist indes nicht gesagt, daß der neue Organismus, die Gesellschaft, in derselben Weise ein Körper sei, wie ein Tier oder eine Pflanze, sondern sie ist ein Organismus eigener Art, der sich von jenen beiden weit mehr noch unterscheidet, als das Tier von der Pflanze. Die beiden bestehen aus Zellen ohne Eigenbewegung und ohne eigenes Bewußtsein; die Gesellschaft dagegen aus Individuen mit eigener Bewegung und eigenem Bewußtsein. Hat aber der tierische Organismus als ganzer Eigenbewegung und Bewußtsein, so fehlen sie der Gesellschaft ebenso wie der Pflanze. Aber die Individuen, die die Gesellschaft bilden, können einzelne ihrer Mitglieder mit Funktionen betrauen, durch die sie die gesellschaftlichen Kräfte einem einheitlichen Willen unterwerfen und einheitliche Bewegungen der Gesellschaft hervorrufen.

Andererseits stehen Individuum und Gesellschaft in viel loserem Zusammenhang, als Zelle und Gesamtorganismus bei Pflanze und Tier. Das Individuum kann sich von einer Gesellschaft loslösen und einer anderen anschließen, wie die Auswanderung beweist. Das ist für eine Zelle unmöglich, für sie bedeutet die Loslösung von der Gesamtheit ihr Absterben, abgesehen von einzelnen Zellen besonderer Art, wie Samen und Eier bei Befruchtungsvorgängen. Hinwiederum kann auch die Gesellschaft sich neue Individuen ohne weiteres, ohne irgendwelchen Stoffwechsel, irgendwelche

Formveränderung einverleiben, was für einen tierischen Körper ganz unmöglich ist. Endlich können die Individuen, welche die Gesellschaft bilden, unter Umständen die Organe und die Organisation der Gesellschaft ändern, während etwas Derartiges im tierischen oder pflanzlichen Organismus ausgeschlossen bleibt.

Ist also die Gesellschaft ein Organismus, so doch kein tierischer, und irgendwelche der Gesellschaft eigentümliche Erscheinungen, etwa politische, aus den Gesetzen des tierischen Organismus erklären zu wollen, ist nicht minder abgeschmackt, als wenn man Eigentümlichkeiten des tierischen Organismus, wie Eigenbewegung und Bewußtsein, aus den Gesetzen des pflanzlichen Daseins ableiten wollte. Natürlich soll das nicht sagen, daß es nicht auch Gemeinsames zwischen den verschiedenen Arten von Organismen gibt.

Wie der tierische, wird auch der gesellschaftliche um so besser im Kampfe ums Dasein bestehen, je einheitlicher seine Bewegungen, je fester der Zusammenhalt, je größer die Harmonie seiner Teile. Aber die Gesellschaft hat kein festes Skelett, das die Weichteile stützt, keine Haut, die das Ganze umschließt, keinen Blutkreislauf, der alle Teile nährt, kein Herz, das ihn regelt, kein Gehirn, das ihre Erkenntnis, ihren Willen, ihre Bewegungen zu einheitlichen macht. Ihre Einheitlichkeit und Harmonie sowie ihr Zusammenhalt können nur aus den Handlungen und dem Wollen ihrer Mitglieder entspringen. Dies einheitliche Wollen wird aber um so gesicherter sein, je mehr es einem starken Triebe entspringt.

Bei Tiergattungen, bei denen der gesellschaftliche Zusammenhalt zu einer wirksamen Waffe im Kampfe ums Dasein wird, züchtet dieser daher gesellschaftliche, soziale Triebe, die bei mancher Gattung und manchem Individuum zu einer erstaunlichen Kraft anwachsen, so daß sie selbst die Triebe der Selbsterhaltung und der Fortpflanzung zu überwinden vermögen, wenn sie mit diesen in Konflikt kommen.

Den Anfang der sozialen Triebe dürfen wir wohl in dem Interesse sehen, das schon das bloße gesellschaftliche Zusammenleben im Individuum für seine Gefährten erregt, an deren Gesellschaft es von jung auf gewöhnt ist. Andererseits müssen Fortpflanzung und Sorge für die Nachkommenschaft bereits kürzer oder länger dauernde engere Verhältnisse zwischen verschiedenen Individuen der gleichen Art herbeiführen. Und wie diese Verhältnisse die Ansatzpunkte zur Bildung der Gesellschaften gebildet haben dürften, so mochten wohl die ihnen entsprechenden Triebe die Ansatzpunkte zur Entwicklung der sozialen Triebe liefern.

Diese Triebe selbst können je nach den verschiedenen Lebensbedingungen der verschiedenen Arten verschieden sein, aber eine Reihe von Trieben bildet die Vorbedingung für das Gedeihen jeder Art von Gesellschaft. So vor allem natürlich die Selbstlosigkeit, die Hingebung für die Allgemeinheit. Dann die Tapferkeit in der Verteidigung der gemeinsamen Interessen; die Treue gegen die Gemeinschaft; die Unterordnung unter den Willen der Gesamtheit, also Gehorsam oder Disziplin; Wahrhaftigkeit gegen die Gesellschaft, deren Sicherheit man gefährdet oder deren Kräfte man vergeudet, wenn man sie irreführt, etwa durch falsche Signale. Endlich Ehrgeiz, die Empfänglichkeit für Lob und Tadel der Gemeinschaft. Das alles sind soziale Triebe, die wir schon in tierischen Gesellschaften ausgeprägt finden, manche davon oft in hohem Maße.

Diese sozialen Triebe sind aber nichts anderes als die erhabensten Tugenden, ihr Inbegriff das Sittengesetz. Höchstens fehlt unter ihnen noch die Gerechtigkeitsliebe, das ist der Drang nach Gleichheit. Für deren Entwicklung ist in den tierischen Gesellschaften freilich kein Platz, weil sie nur natürliche, individuelle, nicht aber durch gesellschaftliche Verhältnisse hervorgerufene, soziale Ungleichheiten kennen. Das erhabene Sittengesetz, daß der Genosse niemals bloßes Mittel zum Zweck sein solle, welches unsere Kantianer als die gewaltigste

Leistung des Kantschen Genius und als das „sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte" betrachten, ist in den tierischen Gesellschaften eine Selbstverständlichkeit. Erst die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hat Zustände geschaffen, in denen der Mitgesellschafter zum bloßen Werkzeug anderer wurde.

Was einem Kant noch als das Produkt einer höheren Geisterwelt erschien, ist ein Produkt der Tierwelt. Wie eng die sozialen Triebe mit dem Kampfe ums Dasein verwachsen sind und wie sehr sie ursprünglich nur der Erhaltung der Art dienen, ersieht man schon daraus, daß ihre Wirkung sich oft bloß auf Individuen erstreckt, deren Erhaltung für die Art vorteilhaft ist. Eine ganze Reihe von Tieren, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um jüngere oder schwächere Genossen zu retten, töten unbedenklich kranke oder alte Genossen, die für die Erhaltung der Art überflüssig geworden sind und der Gesellschaft zur Last fallen. Der „moralische Sinn", die „Sympathie" erstreckt sich nicht auf diese Elemente. Auch viele Wilde handeln so.

Ein tierischer Trieb, nichts anderes ist das Sittengesetz. Daher seine geheimnisvolle Natur, diese Stimme in uns, die mit keinem äußerlichen Anstoß, keinem sichtbaren Interesse zusammenhängt; dieser Dämon oder Gott, den seit Sokrates und Plato bis Kant jene Ethiker in sich empfanden, die es ablehnten, die Ethik aus der Selbstliebe oder der Lust abzuleiten. Sicher ein geheimnisvoller Drang, aber nicht geheimnisvoller als die Geschlechtsliebe, die Mutterliebe, der Selbsterhaltungstrieb, das Wesen des Organismus überhaupt und so viele andere Dinge, die nur der Welt der „Erscheinungen" angehören und die niemand als Produkte einer übersinnlichen Welt ansehen wird.

Weil das Sittengesetz ein tierischer Trieb ist, der den Trieben der Selbsterhaltung und Fortpflanzung ebenbürtig, deshalb seine Kraft, deshalb sein Drängen, dem wir ohne Überlegen gehorchen, deshalb unsere rasche Entscheidung in

einzelnen Fällen, ob eine Handlung gut oder böse, tugendhaft oder lasterhaft; deshalb die Entschiedenheit und Energie unseres sittlichen Urteils, und deshalb die Schwierigkeit, es zu begründen, wenn die Vernunft anfängt, die Handlungen zu zergliedern und nach ihren Gründen zu fragen. Dann findet man schließlich, daß alles begreifen alles verzeihen heißt, daß alles notwendig, nichts gut und böse ist.

Nicht aus unserem Erkenntnisvermögen, sondern aus unserem Triebleben stammt mit dem Sittengesetz auch das sittliche Urteil, sowie das Gefühl der Pflicht und das Gewissen.

In mancher Tiergattung erlangen die sozialen Triebe eine solche Kraft, daß sie stärker werden als alle anderen. Geraten jene Triebe mit diesen in Konflikt, dann treten sie den letzteren übermächtig als Gebote der Pflicht gegenüber. Das hindert jedoch nicht, daß in einem solchen Falle vorübergehend ein besonderer Trieb, etwa der der Selbsterhaltung oder der Fortpflanzung, mächtiger wird als der soziale Trieb und diesen überwindet. Aber ist die Gefahr vorüber, so schrumpft die Kraft des Selbsterhaltungstriebs sofort zusammen, ebenso die des Fortpflanzungstriebs nach vollzogener Begattung. Der soziale Trieb aber bleibt in alter Kraft bestehen, erlangt nun wieder die Oberherrschaft im Individuum und wirkt jetzt auf ihn als die Stimme des Gewissens und der Reue. Nichts irriger, im Gewissen die Stimme der Furcht vor den Genossen, ihrer Meinung oder gar ihrem physischen Zwange zu sehen. Es wirkt auch in bezug auf Handlungen, die niemand erfahren hat, selbst nach Handlungen, die der Umgebung sehr preiswürdig erscheinen, ja es kann auch wirken als Abscheu vor Handlungen, die man aus Furcht vor den Genossen und ihrer öffentlichen Meinung unternommen hat.

Die öffentliche Meinung, Lob und Tadel sind sicher sehr einflußreiche Faktoren. Aber ihre Wirkung setzt selbst schon einen bestimmten sozialen Trieb, den Ehrgeiz voraus; sie können die sozialen Triebe nicht erzeugen.

Wir haben keinen Grund zur Annahme, das Gewissen sei auf den Menschen beschränkt. Wir würden es auch bei den Menschen schwer entdecken, wenn nicht jeder sein Wirken bei sich selbst empfände. Das Gewissen ist ja eine Kraft, die nicht unverkennbar und offenkundig zutage tritt, sondern die nur im Innersten des Wesens wirkt. Aber trotzdem sind manche Forscher dahin gekommen, auch bei den Tieren eine Art Gewissen anzunehmen. So sagt Darwin in seinem Buche über die Abstammung des Menschen:

„Außer Liebe und Sympathie zeigen Tiere noch andere mit den sozialen Instinkten in Verbindung stehende Eigenschaften, die man beim Menschen moralische nennen würde; und ich stimme mit Agassiz überein, daß Hunde etwas dem Gewissen sehr ähnliches besitzen. Hunde besitzen sicher etwas Kraft der Selbstbeherrschung, und diese scheint nicht gänzlich Folge der Furcht zu sein. Wie Braubach bemerkt, wird ein Hund sich des Stehlens von Nahrung in Abwesenheit seines Herrn enthalten."

Sind Gewissen und Pflichtgefühl eine Folge der dauernden Übermacht der sozialen Triebe in mancher Tierart, sind diese Triebe diejenigen, durch die Individuen solcher Arten am gleichmäßigsten und dauerndsten bestimmt werden, während die Kraft der anderen Triebe großen Schwankungen unterliegt, je nach bestimmten Zeiten und Situationen, so ist doch auch die Kraft der sozialen Triebe nicht von allen Schwankungen frei. Eine der eigenartigsten Erscheinungen ist die, daß soziale Tiere, wenn sie in größeren Mengen vereinigt sind, auch stärkere soziale Triebe empfinden. Es ist zum Beispiel eine bekannte Erscheinung, daß durch eine stark besuchte Versammlung ein ganz anderer Zug geht als durch eine schwach besuchte, daß die größere Menge allein auch auf die Redner anfeuernd wirkt. In Masse sind die Menschen nicht bloß tapferer, das könnte man durch den größeren Rückhalt erklären, den jeder an den Genossen zu finden glaubt; sie sind auch selbstloser, opferwilliger, begeisterter. Freilich dann nur zu oft ernüchterter, feiger, egoistischer,

wenn sie sich wieder allein fühlen. Und das gilt nicht bloß von den Menschen, sondern auch von sozialen Tieren. So zitiert Espinas in seinem Buche über „Die tierischen Gesellschaften" eine Beobachtung Forels. Dieser fand:

„Der Mut jeder Ameise nimmt bei derselben Form im geraden Verhältnis mit der Zahl ihrer Gefährten oder Freunde zu und ebenso im geraden Verhältnis ab, je isolierter sie von ihren Gefährten ist. Jeder Bewohner eines sehr volkreichen Ameisenbaues ist viel mutiger als ein im übrigen ganz gleicher aus einer sehr kleinen Bevölkerung. Dieselbe Arbeiterin, die sich inmitten ihrer Gefährten zehnmal töten läßt, wird sich außerordentlich furchtsam zeigen, die geringste Gefahr vermeiden, selbst vor einer viel schwächeren Ameise fliehen, sobald sie sich zwanzig Schritte von ihrem Baue allein befindet."

Mit dem stärkeren sozialen Empfinden muß nicht notwendigerweise ein höheres Erkenntnisvermögen verbunden sein. Im allgemeinen dürfte jeder Trieb sogar die Tendenz haben, die Treue der Erkenntnis der Außenwelt etwas zu trüben. Was man wünscht, das glaubt man gern, aber was man fürchtet, vergrößert man auch oft leicht. Die Triebe wirken dahin, daß leicht manche Dinge unverhältnismäßig groß oder nahe erscheinen, andere übersehen werden. Wie blind und taub der Fortpflanzungstrieb manche Tiere zeitweise machen kann, ist bekannt. Die sozialen Triebe, die nicht so akut und intensiv auftreten, trüben im allgemeinen weniger das Erkenntnisvermögen, können es aber unter Umständen doch auch sehr beeinflussen. Man denke nur zum Beispiel an die Wirkungen der Treue und der Disziplin bei den Schafen, die dem Leithammel blindlings nachfolgen, wohin immer es gehen mag.

Das Sittengesetz in uns kann unsere Erkenntnis ebenso fälschen wie jeder andere Trieb. Es selbst ist weder ein Produkt von Weisheit, noch erzeugt es Weisheit. Was angeblich das Erhabenste und Göttlichste in uns sein soll, ist von gleichem Wesen mit dem, was als das Gemeinste und

Teuflischste in uns angesehen wird. Das Sittengesetz ist gleicher Natur mit dem Fortpflanzungstrieb. Nichts lächerlicher, als wenn man jenes überschwenglich erhebt und diesen mit Verachtung und Abscheu von sich weist. Aber nicht minder irrig ist es, zu glauben, der Mensch könne und solle allen seinen Trieben ohne Einschränkung folgen, sie seien alle gleich gut. Das letztere ist insoweit richtig, als man von keinem sagen kann, er sei verwerflich. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie sich nicht sehr oft in die Quere kommen können. Es ist einfach unmöglich, daß der Mensch allen seinen Trieben ohne Einschränkung folgt, weil sie sich selbst gegenseitig einschränken. Welcher aber in einem gegebenen Moment obsiegt und welche Folgen dieser Sieg für das Individuum und seine Gesellschaft nach sich zieht, hängt von sehr vielen Umständen ab, dabei hilft uns weder die Ethik der Lust noch die eines Sittengesetzes, das außerhalb des Raumes und der Zeit steht.

Ist das Sittengesetz aber einmal als sozialer Trieb erkannt, der wie alle Triebe durch den Kampf ums Dasein in uns gezüchtet wird, dann hat die übersinnliche Welt ein starke Grundlage im menschlichen Denken verloren. Die naiven Götter des Polytheismus waren schon durch die Naturphilosophie entthront worden. Wenn trotzdem eine neue Philosophie erstehen konnte, die den Glauben an Gott und eine übersinnliche Welt nicht nur wiedererweckte, sondern in höherer Form fester begründete, wie dies im Altertum Plato, am Vorabend der französischen Revolution Kant tat, so war die Ursache davon das Problem des Sittengesetzes, zu dessen Erklärung weder seine Ableitung aus der Lust noch die aus dem „moralischen Sinne" ausreichte — die einzige „natürliche", kausale Erklärung, die möglich schien. Erst der Darwinismus hat der dadurch hervorgerufenen Zweiteilung des Menschen in einen natürlichen, tierischen und einen übernatürlichen, himmlischen ein Ende gemacht.

Aber noch war damit nicht das ganze ethische Problem gelöst: Lassen sich auch der sittliche Drang, Pflicht und Gewissen, sowie die Grundtypen der Tugenden aus den sozialen Trieben erklären, so versagen diese doch, wo es sich um die Erklärung des sittlichen Ideals handelt. Davon ist in der Tierwelt auch nicht der leiseste Keim zu entdecken. Nur der Mensch ist imstande, sich Ideale zu setzen und ihnen zuzustreben. Woher rühren diese? Sind sie dem Menschengeschlecht vom Beginn seiner Zeit an vorgezeichnet als unverrückbare Gebote der Natur oder einer ewigen Vernunft; als Gebote, die nicht der Mensch erzeugt, sondern die dem Menschen als ihn beherrschende Gewalten entgegentreten, und die ihm seine Ziele weisen, denen er sich immer mehr zu nähern hat? Das war im Grunde die Anschauung aller Denker des achtzehnten Jahrhunderts, der Atheisten wie der Theisten, der Materialisten wie der Idealisten. Diese Anschauung nahm selbst im Munde des kühnsten Materialismus die Tendenz zur Voraussetzung einer übernatürlichen Vorsehung an, die zwar nichts mehr in der Natur zu tun hat, aber noch über der menschlichen Gesellschaft schwebt. Der Entwicklungsgedanke, der die Abstammung des Menschen aus der Tierwelt erkannte, machte diese Art Idealismus in materialistischem Munde vollends absurd.

Indes, ehe noch Darwin seine epochemachende Theorie begründete, war schon jene Lehre erstanden, die auch das Geheimnis des sittlichen Ideals enthüllte. Es war die Lehre von Engels und Marx.

V. Die Ethik des Marxismus.

1. Die Wurzeln der materialistischen Geschichtsauffassung.

Die raschen Fortschritte der Naturwissenschaften seit der französischen Revolution hängen eng zusammen mit dem Aufschwung, den der Kapitalismus seitdem nahm. Die kapitalistische Großindustrie beruhte immer mehr auf der Anwendung der Naturwissenschaft und hatte daher alle Ursache, ihr Menschen und Mittel zuzuführen. Die neue Technik lieferte aber der Naturwissenschaft nicht bloß neue Objekte der Betätigung, sondern auch neue Werkzeuge und Methoden. Der internationale Verkehr endlich brachte ihr massenhaftes neues Material. So gewann sie Kraft und Mittel, den Entwicklungsgedanken siegreich durchzuführen.

Aber mehr noch als für die Naturwissenschaften bedeutete für die Wissenschaft von der Gesellschaft, die sogenannten Geisteswissenschaften, die französische Revolution eine Epoche. Denn in der Naturwissenschaft hatte sich der Entwicklungsgedanke schon vorher bei manchen Denkern mächtig geregt. In den Geisteswissenschaften dagegen war er vor der Revolution nur in den kümmerlichsten Ansätzen zu finden gewesen. Erst seit der Revolution konnte er sich in ihnen entwickeln.

Die Geisteswissenschaften — Philosophie, Recht, Geschichte, politische Ökonomie — waren vor der Revolution für die aufstrebende Bourgeoisie vor allem Mittel des Kampfes gegen die ihr widerstrebenden herrschenden politischen und sozialen Mächte gewesen, die in der Vergangenheit wurzelten. Die Vergangenheit zu diskreditieren und ihr gegenüber die Ziele der Bourgeoisie, das Neue, das Kommende als das einzig

Vernünftige und Gute hinzustellen, bildete die Hauptaufgabe dieser Wissenschaften.

Das änderte sich seit der Revolution. Diese brachte der Bourgeoisie im wesentlichen, was sie brauchte. Sie enthüllte ihr aber auch soziale Mächte, die weiter strebten, als sie selbst, die über das hinauswollten, was die Revolution gebracht. Diese neuen Mächte fingen an, ihr gefährlicher zu erscheinen als die Reste der niedergeworfenen alten. Sich mit letzteren auf guten Fuß zu stellen, wurde ein Gebot politischer Klugheit für die Bourgeoisie. Damit mußte aber auch ihr Urteil über die Vergangenheit ein milderes werden.

Andererseits hatte gerade den Ideologen die Revolution eine große Enttäuschung gebracht. So Großes sie für die Bourgeoisie geleistet hatte, so weit war sie hinter den Erwartungen auf ein harmonisches Reich der „Sitten", allgemeinen Wohlstandes und Glückes zurückgeblieben, die man an den Umsturz des Alten geknüpft. Man wagte nicht mehr, auf Neues zu hoffen; je unbefriedigender die Gegenwart, je abschreckender die Erinnerungen an die jüngste Vergangenheit, welche diese Gegenwart gezeitigt, desto verklärter erschien die ferne Vergangenheit. Das erzeugte bekanntlich in der Kunst die Romantik. Aber es erzeugte eine ähnliche Richtung in den Geisteswissenschaften. Man fing an, die Vergangenheit zu erforschen, nicht um sie zu verurteilen, sondern um sie zu begreifen; nicht um sie als Wahnsinn hinzustellen, sondern um ihre Vernünftigkeit zu erfassen.

Aber die Revolution hatte zu gründlich gearbeitet, als daß man hätte im Ernst daran denken können, die Zustände, die sie beseitigt, wieder herzustellen. War das Vergangene vernünftig gewesen, so mußte man doch erkennen, daß es unvernünftig, unmöglich geworden war. Das gesellschaftlich Vernünftige und Notwendige hörte damit auf, als ein unwandelbarer Begriff zu erscheinen. So erstand die Anschauung einer sozialen Entwicklung.

Das galt zunächst für die Erkenntnis der deutschen Vorzeit. In Deutschland vollzog sich der eben geschilderte Prozeß am auffallendsten. Dort war die revolutionäre Denkweise nicht so tief gedrungen, hatte nicht so starke Wurzeln gefaßt wie in Frankreich, hatte die Revolution auch nicht so gründlich gewirkt, hatte sie die Mächte und Anschauungen der Vergangenheit weniger erschüttert, und war sie schließlich mehr als verheerendes wie als befreiendes Element aufgetreten.

Aber zum Studium der deutschen Vorzeit gesellte sich die Erforschung ähnlicher Perioden. In Amerika war das junge Gemeinwesen der Vereinigten Staaten zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts so weit, daß sich dort eine eigene Klasse der Intelligenz entwickelte, eine eigene amerikanische Belletristik und Wissenschaft. Was Amerika von Europa besonders unterschied, war aber das enge Zusammenleben der kapitalistischen Zivilisation der Weißen mit der indianischen Barbarei. Diese wurde das Objekt, das Belletristik und Wissenschaft besonders anzog. Bald nach der deutschen Romantik entstand der amerikanische Indianerroman, und bald nach der historischen Rechtsschule, der Wiederbelebung der alten Märchen- und Sagenwelt und der vergleichenden Sprachforschung in Deutschland die wissenschaftliche Untersuchung der sozialen und sprachlichen Verhältnisse der Indianer in Amerika.

Früher schon hatte aber die Festsetzung der Engländer in Ostindien die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit der Erforschung der Sprachen, der Sitten, des Rechtes dieses Gebiets mit sich gebracht. Bis nach Deutschland drang im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die Kenntnis des Sanskrit, womit die Grundlage zur vergleichenden Sprachforschung gelegt wurde, die dann ihrerseits wieder eine Reihe der wichtigsten Einblicke in das Leben der indogermanischen Völker in ihrer Urzeit gestattete.

Alles das ermöglichte es aber nun auch, die Mitteilungen zivilisierter Beobachter über Naturvölker sowie die Funde von

Waffen und Werkzeugen ausgestorbener Völker anders zu behandeln als ehedem, wo man sie nur als Kuriosa aufgefaßt hatte. Sie wurden jetzt Materialien, die einmal bloßgelegten Teile der Kette der gesellschaftlichen Entwicklung nach rückwärts zu verlängern und manche ihrer Lücken zu schließen.

Bei dieser ganzen geschichtlichen Arbeit fehlte aber das Objekt, das bis dahin die ganze Geschichtschreibung beherrscht: das hervorragende menschliche Individuum. In den geschriebenen Quellen, aus denen ehedem ausschließlich die Kenntnis der menschheitlichen Geschichte geschöpft worden, hatte sich nur das Außerordentliche verzeichnet gefunden, weil es das einzige war, was dem Darsteller der Ereignisse seiner Zeit bemerkenswert erschien. Wer mochte darstellen, was alltäglich war, alle Welt wußte! Der außerordentliche Mensch, die außerordentliche Erscheinung, wie Krieg und Revolution, erschienen allein der Überlieferung wert. So war denn auch für die herkömmliche Geschichtschreibung, die nichts tat, als die überlieferten Quellen mit mehr oder wenig Kritik abzuschreiben, der große Mensch der Motor der Geschichte; im Zeitalter der Feudalität der König, der Feldherr, der Religionsstifter und Priester. Im achtzehnten Jahrhundert wurden dann von der bürgerlichen Intelligenz gerade diese Elemente zu den Urhebern alles Bösen in der Welt gestempelt und dafür die Philosophen als Gesetzgeber und Lehrer zu den einzigen Trägern wirklichen Fortschritts erhoben. Aber aller Fortschritt schien nur ein äußerlicher zu sein, ein bloßes Wechseln der Kostüme. Jene Zeit, in der die Quellen der Geschichtschreibung reichlicher zu fließen begannen, die Zeit des Sieges der Griechen über die persische Invasion, bedeutete gerade einen Höhepunkt gesellschaftlicher Entwicklung. Von da an fing die Gesellschaft in den Ländern des Mittelmeeres an, sich aufzulösen, es ging bergab mit ihr bis zur Barbarei der Völkerwanderung. Nur langsam hatten sich die Völker Europas seitdem wieder gesellschaftlich

höher entwickelt, und selbst im achtzehnten Jahrhundert hatten sie das Niveau des klassischen Altertums noch nicht weit überschritten, konnte dieses in manchen Punkten der Politik, der Philosophie und namentlich der Kunst noch als vorbildlich gelten.

Die ganze Geschichte erschien daher als ein bloß Auf und Nieder, ein Wiederholen desselben Kreislaufs, und da das einzelne Individuum sich stets größere Ziele stecken kann, als es erreicht, da es also in der Regel „scheitert", so erschien dieser Kreislauf als eine grausige Tragikomödie, in der auch die Erhabensten und Stärksten zu unglücklichen Rollen verurteilt waren.

Ganz anders die Urgeschichte. Sie wie ihre einzelnen Fächer, Rechtsgeschichte, Sprachvergleichung, Völkerkunde, finden in den Zeugnissen, die sie verarbeiten, nicht das Außerordentliche und Individuelle, sondern das Alltägliche und Gewöhnliche verzeichnet. Aber gerade darin kann die Urgeschichte ganz sicher eine Linie fortschreitender Entwicklung verfolgen. Und je mehr ihr Material wächst, je mehr sie Gleichartiges mit Gleichartigem zu vergleichen vermag, desto mehr entdeckt sie auch, daß diese Entwicklung keine zufällige, sondern eine gesetzmäßige ist. Das Material, das ihr zu Gebote steht, sind aber auf der einen Seite Tatsachen der Technik, auf der anderen solche des Rechtes und der Sitte, der Religion. Die Gesetzmäßigkeit herstellen hieß da nichts anderes, als die Technik mit den rechtlichen, sittlichen, religiösen Anschauungen in einen kausalen Zusammenhang bringen ohne Zuhilfenahme außerordentlicher Ereignisse und Individuen.

Dieser Zusammenhang wurde aber gleichzeitig von einer anderen Seite her aufgefunden durch die Statistik.

Solange die Gemeinde die wichtigste ökonomische Institution war, bedurfte man kaum einer Statistik. In der Gemeinde waren die Verhältnisse in der Regel leicht übersichtlich. Aber auch wenn man da eine Statistik aufstellte,

konnte sie kaum zu wissenschaftlichen Beobachtungen anregen, da bei der Kleinheit der Zahlen das Gesetzmäßige zu wenig zur Geltung kam. Das mußte sich ändern, als die kapitalistische Produktionsweise die modernen Staaten schuf, die nicht bloß, wie die früheren, Zusammenhäufungen von Gemeinden und Gauen bildeten, sondern einheitliche Körper mit wichtigen ökonomischen Funktionen. Außerdem aber entwickelte die kapitalistische Produktionsweise nicht bloß den Staat zum inneren Markt, sondern daneben noch den Weltmarkt. Das ergab weitverzweigte Zusammenhänge, die ohne die Mittel der Statistik zu überschauen ganz unmöglich war. Begründet zu praktischen Zwecken der Steuererhebung und Rekrutenstellung, des Zollwesens, endlich der Versicherungsgesellschaften, ergriff sie immer weitere Gebiete und lieferte sie schließlich ein Material von Massenbeobachtungen, das Gesetze aufwies, die aufmerksamen Bearbeitern des Materials auffallen mußten. In England kam es schon zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts seit Petty zu einer „politischen Arithmetik", wobei aber Schätzungen noch eine große Rolle spielten. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts war jedoch die Methode der statistischen Aufnahmen schon so vervollkommnet und waren ihre Gebiete so mannigfaltig, daß man in der Lage war, mit der größten Sicherheit das Gesetzmäßige in dem Handeln von größeren Menschenmassen zu entdecken. Der Belgier Quetelet war es, der in den dreißiger Jahren auf diese Weise den Versuch machte, eine Physiologie der menschlichen Gesellschaft darzustellen.

Als das Bestimmende in den Veränderungen der Handlungen der Menschen fanden sich dabei aber stets materielle, in der Regel ökonomische Veränderungen. So wurde die Abhängigkeit der Zu- und Abnahme der Verbrechen, der Selbstmorde, der Eheschließungen von der Zu- und Abnahme der Getreidepreise festgestellt.

Nicht etwa, als ob ökonomische Motive allein zum Beispiel die Ursachen wären, daß Ehen überhaupt geschlossen

werden. Niemand wird den Geschlechtstrieb für ein ökonomisches Motiv erklären wollen. Aber die Veränderung in der jährlichen Zahl der Eheschließungen wird durch Veränderungen in der ökonomischen Lage hervorgerufen.

Neben allen diesen neuen Wissenschaften ist endlich noch zu erwähnen eine Änderung im Charakter eines Teils der neueren Geschichtschreibung. Die französische Revolution war so deutlich als Klassenkampf aufgetreten, daß nicht nur ihre Geschichtschreiber das anerkennen mußten, sondern ein Teil der Historiker daraus die Anregung schöpfte, auch in anderen Perioden der Geschichte die Rolle der Klassenkämpfe zu erforschen und in ihnen die Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung zu entdecken. Die Klassen sind aber wieder ein Produkt der ökonomischen Struktur der Gesellschaft, und aus dieser entstammen auch die Gegensätze, also die Kämpfe der Klassen. Was jede Klasse zusammenhält, was sie von den anderen Klassen sondert, ihren Gegensatz zu diesen bestimmt, das ist ihr eigenartiges Klasseninteresse, eine neue Art von Interesse, von der kein Ethiker des achtzehnten Jahrhunderts eine Ahnung hatte, welcher Richtung er immer angehören mochte.

Mit allen diesen Fortschritten und Entdeckungen, die freilich oft nur stückweise und keineswegs immer ganz klar zutage lagen, waren in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts alle wesentlichen Elemente der materialistischen Geschichtsauffassung gegeben. Sie harrten nur noch der Meister, die sie beherrschten und zu einem einheitlichen Gebilde vereinigten. Das haben bekanntlich Engels und Marx geleistet.

Nur so tiefen Denkern wie ihnen wurde eine derartige Leistung möglich. Insofern war diese ihr persönliches Werk. Aber keinem Engels, keinem Marx wäre sie möglich gewesen im achtzehnten Jahrhundert, ehe alle die neuen Wissenschaften eine genügende Menge neuer Resultate gezeitigt hatten. Andererseits hätte wohl ein Mann von dem Genie eines

Helvetius oder eines Kant auch die materialistische Geschichtsauffassung entdecken können, wenn zu seiner Zeit ihre wissenschaftlichen Vorbedingungen gegeben waren. Endlich aber hätten auch Engels und Marx trotz ihres Genies und trotz der Vorarbeit, welche die neuen Wissenschaften geleistet, auch in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts es nicht vermocht, die materialistische Geschichtsauffassung zu entdecken, wenn sie nicht auf dem Standpunkt des Proletariats standen, also Sozialisten waren. Auch das war unbedingt notwendig, um diese Geschichtsauffassung zu entdecken. Sie ist in diesem Sinne eine proletarische Philosophie und die ihr entgegenstehenden Anschauungen sind bürgerliche Philosophien.

Das Aufkommen des Entwicklungsgedankens in den Gesellschaftswissenschaften fiel in eine Zeit der Reaktion, als zunächst eine Weiterentwicklung der Gesellschaft nicht in Frage stand, der Entwicklungsgedanke nur der Erklärung der bisherigen Entwicklung diente und damit auch in gewissem Sinne der Rechtfertigung, ja mitunter der Verklärung des Gewesenen. So wie durch die Romantik geht auch durch die historische Schule der Rechtswissenschaft, geht durch das ganze Studium der Vorzeit, selbst durch die Sanskritforschung — man erinnere sich zum Beispiel des Buddhismus Schopenhauers —, in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts ein reaktionärer Zug. Ebenso durch jene Philosophie, die den Entwicklungsgedanken dieser Epoche zum Mittelpunkt ihres Systems machte, die Hegelsche. Auch sie sollte nur die Verhimmelung der bisherigen Entwicklung sein, die aber nun ihren endgültigen Abschluß zu finden habe in der Monarchie von Gottes Gnaden. Als reaktionäre Philosophie mußte diese Philosophie der Entwicklung jedoch auch eine idealistische Philosophie sein, denn die Gegenwart, die Wirklichkeit, stand in zu großem Widerspruch zu ihren reaktionären Tendenzen.

Als die Wirklichkeit, das heißt die kapitalistische Gesellschaft wieder so weit war, sich diesen Tendenzen gegenüber

wirklich durchzusetzen, wurde die idealistische Entwicklungsphilosophie unmöglich. Sie wurde überwunden durch einen mehr oder weniger offenen Materialismus. Aber nur vom proletarischen Standpunkt aus war es möglich, nun den Gedanken der gesellschaftlichen Entwicklung ins Materialistische zu übersetzen, das heißt in der Gegenwart eine nach naturnotwendigen Gesetzen vor sich gehende gesellschaftliche Entwicklung zu erkennen. Die Bourgeoisie mußte sich jedem Gedanken einer weiteren gesellschaftlichen Entwicklung verschließen und jede Entwicklungsphilosophie von sich ablehnen, die die Entwicklung der Vergangenheit nicht bloß erforschte, um diese zu begreifen, sondern auch, um die Tendenzen zu einer neuen Gesellschaft der *Zukunft* zu erkennen und *Waffen* zu schmieden für den *Kampf der Gegenwart*, der bestimmt ist, diese Gesellschaftsform der Zukunft herbeizuführen.

Sobald die Periode der geistigen Reaktion nach der großen Revolution überwunden war, die Bourgeoisie wieder Selbstgefühl und Macht gewann und aller künstlerischen und philosophischen Romantik ein Ende machte, um den Materialismus zu proklamieren, konnte sie doch nicht zum historischen Materialismus übergehen. So sehr dieser in den Zeitverhältnissen begründet war, so lag es nicht minder in ihnen begründet, daß er nur zur Philosophie des Proletariats werden konnte, daß er von der Wissenschaft, soweit sie im Bannkreis der Bourgeoisie war, abgelehnt wurde, so sehr abgelehnt, daß selbst der sozialistische Verfasser der Geschichte des Materialismus, Albert Lange, dort Karl Marx nur als Ökonomen und nicht als Philosophen erwähnt.

Der Gedanke der Entwicklung, allgemein angenommen für die Naturwissenschaften, auch sehr fruchtbar für einige Spezialfächer der Geisteswissenschaften, ist tot für ihre Gesamtauffassung geblieben, soweit sie bürgerliche Wissenschaft darstellten. Die Bourgeoisie konnte denn auch nach Hegel in ihrer Philosophie nicht mehr weiterschreiten. Sie verfiel einem Materialismus, der hinter dem des achtzehnten Jahr-

hunderts erheblich zurücksteht, weil er rein naturwissenschaftlich ist, gar keine eigene Theorie der Gesellschaft aufweist. Und als ihr dieser beschränkte Materialismus nicht mehr paßte, wandte sie sich wieder dem alten Kantianismus zu, gereinigt von allen Mängeln, die durch die seitherige Naturwissenschaft überwunden worden, aber ungereinigt von seiner Ethik, die nun das Bollwerk ist, das der materialistischen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung entgegengesetzt wird.

In den ökonomischen Wissenschaften schwankt die Bourgeoisie zwischen einer historischen Auffassung, die wohl eine Entwicklung der Gesellschaft sieht, aber notwendige Gesetze dieser Entwicklung leugnet, und einer Auffassung, die notwendige Gesetze der Gesellschaft anerkennt, aber die gesellschaftliche Entwicklung leugnet und in der Psychologie eines isolierten Urmenschen schon alle ökonomischen Kategorien der modernen Gesellschaft zu entdecken glaubt. Zu dieser Auffassung gesellt sich noch eine naturwissenschaftliche, die die Gesetze der Gesellschaft auf Gesetze der Biologie, das heißt der pflanzlichen und tierischen Organismen reduzieren will, was im Grunde auch nichts anderes heißt, als die Leugnung aller eigenen Gesetze gesellschaftlicher Entwicklung.

Seitdem die Bourgeoisie konservativ geworden, ist nur noch vom proletarischen Standpunkt aus eine materialistische Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung möglich.

Es ist richtig, der neue dialektische Materialismus ist ein Materialismus eigener Art, der von dem rein naturwissenschaftlichen wesentlich verschieden ist. Manche seiner Freunde haben daher gewünscht, man möge, um Mißverständnisse zu vermeiden, das Wort Materialismus durch ein anderes ersetzen.

Aber wenn Marx und Engels an dem Wort Materialismus festhielten, geschah es jedenfalls aus demselben Grunde, aus dem sie sich weigerten, ihr Manifest der Kommunisten in ein Manifest der Sozialisten umzutaufen. Das Wort Sozialismus deckt heute so mannigfaltige Waren, darunter recht erbärmliche, christlichen und nationalen Sozialismus

aller Art; das Wort Kommunismus dagegen bezeichnet unzweideutig und klar das Ziel des um seine Emanzipation im revolutionären Kampfe ringenden Proletariats.

So würde auch in einer Bezeichnung des dialektischen Materialismus als dialektischer „Monismus" oder „Kritizismus" oder „Realismus" aller Gegensatz zur bürgerlichen Welt verloren gehen. Das Wort „Materialismus" dagegen bedeutet seit der Herrschaft des Christentums eine Philosophie des Kampfes gegen die herrschenden Gewalten. Deshalb ist es in Verruf gekommen bei der Bourgeoisie, aber gerade deshalb haben wir Anhänger der proletarischen Philosophie allseitiger Entwicklung alle Ursache, gerade an diesem Namen für unsere Philosophie festzuhalten, der ja auch sachlich wohl gerechtfertigt werden kann.

Und eine Auffassung der Ethik, die aus dieser Philosophie entspringt, kann als eine materialistische gelten.

2. Der Organismus der menschlichen Gesellschaft.

a. Die technische Entwicklung.

Betrachten wir nun vom Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung den Menschen in dem Stadium, in dem wir ihn im vorigen Kapitel verlassen, an der Grenze, die ihn von der übrigen Tierheit sondert. Was ist es, das ihn über sie erhebt? Bestehen zwischen ihm und ihr in allen Punkten nur graduelle Unterschiede oder auch einer des Wesens? Weder als denkendes noch als moralisches Geschöpf ist der Mensch vom Tiere wesentlich verschieden. Liegt aber die Verschiedenheit vielleicht darin, daß er produziert, das heißt, in der Natur gefundene Stoffe durch Form- oder Ortsveränderungen seinen Zwecken anpaßt? Aber auch diese Tätigkeit findet man schon in der Tierwelt. Ganz abgesehen von manchen Insekten, wie Bienen und Ameisen, finden wir bei den warmblütigen Tieren, ja selbst schon manchen Fischen, Arten produzierender Tätigkeit, namentlich die Produktion von Brut- und Wohnstätten,

Nester, Erdbaue und dergleichen. Und wie viel bei dieser produzierenden Tätigkeit auch Ergebnis ererbter Instinkte und Anlagen sein mag, sie wird oft verschiedenen Verhältnissen so zweckmäßig angepaßt, daß das Bewußtsein, die Erkenntnis kausaler Zusammenhänge, auch eine Rolle dabei spielen muß.

Oder ist es die Anwendung von Werkzeugen, die den Menschen über das Tier erhebt? Auch das nicht. Bei den Affen finden wir wenigstens schon die Anfänge der Anwendung von Werkzeugen, von Baumästen zur Verteidigung, von Steinen zum Aufschlagen von Nüssen und dergleichen. Ihre Intelligenz, sowie die Entwicklung der Füße zu Händen befähigt die Affen dazu.

Also nicht die Produktion von Konsummitteln und nicht die Anwendung von Werkzeugen unterscheidet den Menschen vom Tiere. Was aber jenem allein eigentümlich, ist die Produktion von Werkzeugen, die der Produktion, der Verteidigung, dem Angriff dienen. Das Tier vermag im besten Falle das Werkzeug in der Natur zu finden; es ist nicht imstande, ein solches zu erfinden. Es vermag Dinge zu seinem unmittelbaren Gebrauch zu produzieren, Wohnungen anzulegen, Lebensmittelvorräte zu sammeln; aber es denkt nicht so weit, Dinge zu produzieren, die nicht dem direkten Konsum dienen, sondern der Produktion von Konsummitteln.

Mit der Produktion von Produktionsmitteln beginnt die Menschwerdung des Tiermenschen; damit löst er sich von der übrigen Tierwelt los, um sein eigenes Reich zu begründen, ein Reich mit einer besonderen Art von Entwicklung, die in der übrigen Natur völlig unbekannt ist, dort ihresgleichen nicht findet.

Solange das Tier nur mit den ihm von der Natur verliehenen Organen produziert oder nur Werkzeuge benützt, die ihm die Natur liefert, kann es über die ihm so von der Natur gesetzten Mittel nicht hinaus. Seine Entwicklung

geschieht nur in der Weise, daß sein eigener Organismus sich entwickelt, seine eigenen Organe sich umbilden — das Gehirn mit inbegriffen: ein langsamer und unbewußter, durch den Kampf ums Dasein vollzogener Prozeß, den das Tier durch seine bewußte Tätigkeit in keiner Weise beschleunigen kann.

Dagegen bedeutet die Erfindung und Produzierung des Werkzeugs — dies Wort im weitesten Sinne genommen —, daß der Mensch sich bewußt und absichtlich selbst neue Organe verleiht oder seine natürlichen Organe verstärkt oder verlängert, so daß er dasselbe, was diese Organe produzierten, besser oder leichter produzieren kann, daß er aber auch instand gesetzt wird, Resultate zu erzielen, deren Erreichung für ihn früher ganz unmöglich war. Da aber der Mensch nicht bloß ein mit hoher Intelligenz und Händen begabtes Tier ist — die notwendige Voraussetzung der Anwendung und Produktion von Werkzeugen —, sondern auch ein gesellschaftliches Tier von Anfang an gewesen sein muß, so ging die Erfindung und Produktion eines Werkzeugs durch ein besonders begabtes Individuum — einen die Bäume des tropischen Urwaldes bewohnenden Marx oder Kant oder Aristoteles — mit dessen Tode nicht verloren. Seine Horde nahm die Erfindung auf und führte sie fort, gewann durch sie einen Vorsprung im Kampfe ums Dasein, so daß ihre Nachkommen und Abzweigungen besser gediehen als die anderen Artgenossen. Aller weitere Scharfsinn, der in der Horde vorhanden war, diente von nun an dazu, die Entdeckung zu vervollkommnen oder neue Entdeckungen zu machen.

Bildete ein gewisser Grad von Intelligenz und die Entwicklung der Hand die Vorbedingung der Erfindung und Produktion von Werkzeugen, so bot der soziale Charakter des Menschen die Vorbedingung zur steten Anhäufung neuer und Vervollkommnung alter Erfindungen, also zu einer steten Entwicklung der Technik. Der so langsame, unbewußte und unmerkliche Vorgang der Entwicklung der

Organismen durch den Kampf ums Dasein, wie er die ganze übrige organische Welt beherrscht, tritt von da an in der Menschenwelt immer mehr zurück zugunsten der bewußten Umwandlung, Anpassung und Vervollkommnung der Organe, einer Entwicklung, die in ihren Anfängen, mit modernen Maßstäben gemessen, noch eine unendlich langsame und unmerkliche ist, aber dennoch auch da schon ein weit rascheres Tempo einschlägt, als die durch natürliche Zuchtwahl bewirkte. Der technische Fortschritt bildet von nun an die Grundlage der gesamten Entwicklung der Menschheit. Auf ihm und nicht auf irgend einem besonderen göttlichen Funken beruht alles, wodurch der Mensch sich vom Tiere unterscheidet.

Jeder einzelne Schritt auf dieser Bahn der technischen Entwicklung nach vorwärts ist ein bewußter und ein gewollter. Jeder entspringt dem Bestreben, die Kräfte des Menschen künstlich über die von der Natur gegebenen Grenzen hinaus zu vergrößern. Aber jeder dieser technischen Fortschritte zieht auch mit Notwendigkeit Wirkungen nach sich, die von seinen Urhebern nicht gewollt wurden und werden konnten, weil diese nicht imstande waren, sie auch nur zu ahnen, Wirkungen, die man ebenso wie die der natürlichen Auslese Anpassungen an das Milieu nennen könnte, aber an ein Milieu, das der Mensch selbst künstlich verändert hat. Bei diesen Anpassungen aber spielt das Bewußtsein, die Erkenntnis des neuen Milieus und seiner Bedürfnisse, auch wieder eine Rolle, diese ist jedoch nicht die einer selbständigen, Richtung gebenden Triebkraft.

b. Technik und Lebensweise.

Suchen wir uns zur Verdeutlichung des Gesagten vorzustellen, welche Folgen es haben mußte, als dem Urmenschen die ersten Werkzeuge gelangen, als er den Stein und den Stock, den schon der Affe gebrauchte, zusammenfügte zu einem Hammer, einer Axt oder einem Speere.

Selbstverständlich kann die hier folgende Darstellung nur eine hypothetische sein, da wir Zeugnisse über den ganzen Vorgang nicht besitzen. Aber sie soll ja auch nicht als Beweis dienen, sondern nur als Illustration. Wir gestalten sie daher so einfach als möglich, sehen zum Beispiel ganz von dem Einfluß ab, den die Fischerei auf den Urmenschen üben mußte.

Sobald der Urmensch den Speer besaß, war er instand gesetzt, nach größeren Tieren zu jagen. Hatte bis dahin seine Nahrung vorwiegend aus Baumfrüchten und Insekten, sowie wahrscheinlich Vogeleiern und jungen Vögeln bestanden, so konnte er jetzt auch größere Tiere erlegen, das Fleisch wurde von nun an für seine Ernährung wichtiger. Die meisten größeren Tiere halten sich aber auf dem Erdboden auf, nicht in den Bäumen; die Jagd zog ihn also aus seinen luftigen Regionen auf die Erde herab. Noch mehr. Die jagdbarsten Tiere, die Wiederkäuer, sind nur wenig im Urwald zu treffen; sie ziehen ihm weite Wiesenflächen, Prärien vor. Je mehr der Mensch ein Jäger wurde, desto eher konnte er aus dem tropischen Urwald heraus, in den der Urmensch gebannt gewesen.

Diese Darstellung ist, wie gesagt, eine rein auf Vermutungen gegründete. Der Entwicklungsgang kann auch der umgekehrte gewesen sein. Ebensogut wie die Erfindung des Werkzeugs und der Waffe den Menschen treiben konnte, aus dem Urwald in freieres Grasland mit zerstreuterem Baumwuchs hinauszuziehen, ebensogut können auch Ursachen, die den Urmenschen aus seinen Ursitzen verdrängten, der Anlaß zur Erfindung von Waffen und Werkzeugen geworden sein. Nehmen wir zum Beispiel an, daß die Menge der Menschen über ihren Nahrungsspielraum hinauswuchs oder eine Eiszeit etwa die Gletscher des zentralasiatischen Gebirgslandes tief hinabsenkte und die Bewohner seiner Täler aus deren Urwäldern in die Grasebenen drängte, die es begrenzten; oder daß eine zunehmende Trockenheit

des Klimas immer mehr die Urwälder lichtete, in ihnen immer mehr Grasland auftauchen ließ. In allen diesen Fällen wurde der Urmensch gedrängt, seinem Baumleben zu entsagen und sich mehr auf dem Erdboden zu bewegen; er mußte nun auch mehr nach tierischer Nahrung suchen und konnte sich nicht mehr in so hohem Grade von Baumfrüchten nähren. Die neue Lebensweise veranlaßte ihn, öfter Steine und Stöcke zu gebrauchen und brachte ihm so die Erfindung der ersten Werkzeuge und Waffen näher.

Welchen Entwicklungsgang man auch immer annehmen mag, den ersten oder den zweiten — und beide können unabhängig voneinander an verschiedenen Punkten stattgefunden haben —, aus jedem von ihnen erhellt deutlich die enge Wechselwirkung, die zwischen neuen Produktionsmitteln und neuen Lebensweisen und Bedürfnissen besteht. Jeder dieser Faktoren erzeugt mit Naturnotwendigkeit den anderen, jeder wird mit Notwendigkeit die Ursache von Veränderungen, die dann ihrerseits wieder neue Veränderungen in ihrem Schoße bergen. So erzeugt jede Erfindung unvermeidlicherweise Wirkungen, die den Anstoß zu anderen Erfindungen und damit wieder neuen Bedürfnissen und Lebensweisen geben, die wieder neue Erfindungen hervorrufen usw. — eine Kette unendlicher Entwicklung, die um so mannigfacher und rascher wird, je weiter sie fortschreitet und je mehr damit die Möglichkeit und Leichtigkeit neuer Erfindungen wächst.

Betrachten wir jetzt die Konsequenzen, die das Aufkommen der Jagd als Nahrungsquelle des Menschen und sein Hervorkommen aus dem tropischen Urwald nach sich ziehen mußte.

Neben dem Fleisch nahm der Mensch nun an Stelle von Baumfrüchten Wurzeln und die Früchte von Gräsern, Korn, Mais, in seine Speisekarte auf. Damit war aber wieder ein weiterer Fortschritt angebahnt. Im Urwald ist ein Anbau von Pflanzen unmöglich, den Urwald zu lichten, übersteigt die Kräfte des primitiven Menschen. Dieser konnte

aber auch gar nicht auf diese Idee kommen. Er lebte von Baumfrüchten; Fruchtbäume zu pflanzen, die erst nach vielen Jahren Früchte tragen, setzt aber bereits einen hohen Grad von Kultur und Seßhaftigkeit voraus. Dagegen ist der Anbau von Gräsern auf Wiesen und Steppen viel leichter als im Urwald und kann schon mit den einfachsten Mitteln bewerkstelligt werden. Der Gedanke, Gräser anzubauen, die oft schon nach wenigen Wochen Früchte tragen, ist aber auch weit eher faßlich, als der der Pflanzung von Fruchtbäumen. Ursache und Wirkung liegen hier so nahe beisammen, daß ihr Zusammenhang leichter zu übersehen ist und auch der unstete Mensch der Vorzeit erwarten durfte, die Zeit zwischen Saat und Ernte in der Nähe des angebauten Bodens verweilen zu können.

Andererseits aber war der Mensch, sobald er den tropischen Urwald verließ, den Wechselfällen des Klimas viel mehr ausgesetzt als in seiner Urheimat. Im dichten Walde sind die Temperaturschwankungen zwischen Tag und Nacht weit geringer als in der freien Ebene, in der bei Tage glühender Sonnenbrand herrscht und des Nachts starke Ausstrahlung und Abkühlung. Stürme machen sich im Urwald viel weniger bemerkbar als in waldlosem Gebiet, und gegen Regen und Hagel bietet dieses auch weit weniger Schutz als das fast undurchdringliche Laubwerk des ersteren. So mußte der in die Grasebene hinausgedrängte Mensch ein Bedürfnis nach Obdach und Kleidung empfinden, das dem Urmenschen im tropischen Urwald ganz ferne lag. Wenn schon die Menschenaffen sich für die Nachtruhe förmliche Nester bauen, so mußte er dazu übergehen, sich Schutzwände und Schutzdächer zu errichten, oder das Obdach von Höhlen zu suchen. Andererseits lag es nahe, sich in die Haut des erlegten Tieres zu hüllen, die übrig blieb, nachdem man das Fleisch aus ihr herausgenommen. Das Bedürfnis nach Schutz vor der Kälte war es aber wohl auch, was zuerst den Menschen nach dem Besitz des Feuers trachten ließ.

Dessen technische Verwendbarkeit konnte er erst allmählich erkennen, nachdem er es schon lange benutzt. Die Wärme, die es spendete, war dagegen ohne weiteres fühlbar. Wie der Mensch in den Besitz des Feuers gekommen, wird sich vielleicht nie mit Sicherheit feststellen lassen. Aber gewiß ist es, daß der Mensch im tropischen Urwald seiner als Wärmequelle nicht bedurfte und auch keine Möglichkeit hatte, es dort inmitten beständiger Feuchtigkeit zu erhalten. Nur in einer trockeneren Gegend, wo stellenweise größere Mengen dürren Brennmaterials, Moose, Laub, Reisig, zu finden waren, konnten Brände entstehen, die den Menschen mit dem Feuer bekannt machten. Vielleicht durch Blitzschlag, eher durch die Funken von Feuersteinen, dem ersten Werkzeugmaterial des Urmenschen, oder durch die Hitze, die etwa beim Bohren von Löchern in hartem Holze entstand.

Man sieht, wie das ganze Leben des Menschen, seine Bedürfnisse, seine Wohnsitze, seine Mittel des Lebensunterhalts geändert wurden und die eine Erfindung schließlich zahlreiche andere nach sich zog, sobald sie erst einmal gemacht, sobald die Herstellung des Speeres oder der Axt gelungen war. Bei allen diesen Umwandlungen spielte das Bewußtsein eine große Rolle, aber das Bewußtsein anderer Generationen als jener, die den Speer oder die Axt erfanden. Und die Aufgaben, die da dem Bewußtsein der späteren Generationen gestellt wurden, wurden nicht von dem der früheren gesetzt, sie ergaben sich mit Notwendigkeit von selbst, sobald einmal die Erfindung gemacht war.

Aber mit der Änderung der Wohnsitze, der Bedürfnisse, der Gewinnung des Lebensunterhalts, der ganzen Lebensweise ist die Wirkung der Erfindung nicht erschöpft.

c. Tierischer und gesellschaftlicher Organismus.

Die Arbeitsteilung der Organe im tierischen Organismus hat ihre bestimmten Grenzen, da sie dem Organismus angewachsen sind, er sie nicht nach Belieben wechseln kann und

ihre Anzahl eine beschränkte ist. Andererseits ist damit auch eine Grenze gegeben für die Mannigfaltigkeit der Verrichtungen, deren ein tierischer Organismus fähig ist. Es ist zum Beispiel unmöglich, daß dasselbe Glied in gleich vollkommener Weise zum Greifen, Laufen und Fliegen dient, von weitergehenden Spezialisierungen ganz abgesehen.

Das Werkzeug dagegen kann der Mensch wechseln. Er vermag es einem einzigen bestimmten Zwecke anzupassen. Hat es diesen erfüllt, dann legt er es beiseite, es hindert ihn nicht bei ganz anderen Arbeiten, zu denen er ganz andere Werkzeuge gebraucht. So begrenzt die Zahl seiner Glieder, so unbegrenzt die Zahl seiner Werkzeuge.

Aber nicht bloß die Zahl der Organe des tierischen Organismus ist beschränkt, sondern auch die Kraft, mit der jedes von ihnen bewegt werden kann. Sie kann auf keinen Fall die Kraft des Individuums selbst übersteigen, dem sie angehören, sie muß stets geringer sein, da es alle seine Organe neben den bewegten ernähren muß. Dagegen ist die Kraft, die ein Werkzeug bewegt, keineswegs auf die eines einzelnen Menschen beschränkt. Da es losgelöst vom menschlichen Individuum ist, können mehrere Individuen sich vereinigen, es zu bewegen, ja sie können andere als menschliche Kräfte dazu anwenden, etwa die der Zugtiere, des Wassers, des Windes, des Dampfes.

So ist im Gegensatz zum tierischen Organismus die Entwicklung der künstlichen Organe des Menschen eine unbegrenzte, wenigstens nach menschlichen Begriffen gemessen. Sie findet ihre Schranken nur in der Menge der bewegenden Kräfte, welche Sonne und Erde dem Menschen zur Verfügung stellen.

Die Trennung der künstlichen Organe des Menschen von seiner Persönlichkeit hat aber noch eine andere Folge. Wenn dem tierischen Organismus seine Organe angewachsen sind, so bedeutet das, daß jedem Individuum die gleichen Organe zur Verfügung stehen. Eine Ausnahme davon machen

bloß die Organe der Fortpflanzung. Nur auf diesem Gebiet findet eine Arbeitsteilung unter den höheren Organismen statt. Jede andere Arbeitsteilung in der tierischen Gesellschaft beruht dagegen bloß darauf, daß bestimmte Individuen für eine bestimmte Zeit besondere Funktionen übernehmen, zum Beispiel die des Wachdienstes, der Leitung usw., ohne dazu Organe zu gebrauchen, die von denen der anderen Individuen verschieden sind.

Die Erfindung des Werkzeugs dagegen gestattet es, daß in einer Gesellschaft besondere Individuen besondere Werkzeuge ausschließlich oder doch so viel mehr als andere Individuen handhaben, daß sie sie weit besser als diese zu gebrauchen wissen. So kommen wir zu einer Form der Arbeitsteilung in der menschlichen Gesellschaft, die ganz anderer Art ist als die dürftigen Anfänge einer solchen in den tierischen Gesellschaften. In diesen bleibt bei aller Arbeitsteilung das Individuum ein Wesen für sich, das alle Organe besitzt, deren es zu seinem Lebensunterhalt bedarf. In der menschlichen Gesellschaft wird das um so weniger der Fall, je weiter die Arbeitsteilung in ihr fortschreitet. Je mehr diese entwickelt ist, um so größer die Zahl der Organe, über die die Gesellschaft zur Gewinnung ihres Lebensunterhalts und Fortsetzung ihrer Lebensweise verfügt, um so größer aber auch die Zahl der Organe, die dazu erforderlich ist, und desto unselbständiger die Organe, über die das einzelne Individuum verfügt. Desto größer die Macht der Gesellschaft über die Natur, aber desto hilfloser auch das Individuum außerhalb der Gesellschaft, desto abhängiger von ihr. Die tierische Gesellschaft, die selbst naturwüchsig erstanden ist, hebt ihr Mitglied nicht aus der Natur heraus. Dagegen bildet für das menschliche Individuum die Gesellschaft eine ganz eigenartige, von der übrigen Natur verschiedene Welt, eine Welt, die in sein Dasein anscheinend viel bestimmender eingreift als die Natur, welch letzterer es sich durch die Gesellschaft in

dem Maße mehr gewachsen wähnt, als die Arbeitsteilung zunimmt.

Und diese ist praktisch ebenso unbegrenzt, wie der technische Fortschritt überhaupt; sie findet ihre Grenzen nur in der Ausdehnung des Menschengeschlechts.

Haben wir oben gefunden, daß die tierische Gesellschaft ein Organismus eigener Art ist, verschieden vom pflanzlichen und tierischen, so finden wir jetzt, daß auch die menschliche Gesellschaft wieder einen eigenartigen Organismus bildet, der sich nicht bloß vom pflanzlichen und tierischen Individuum, sondern auch von der tierischen Gesellschaft wesentlich unterscheidet.

Vor allem kommen da zwei Unterschiede in Betracht. Wir haben eben gesehen, daß das tierische Individuum alle Organe selbst besitzt, die es zu seiner Existenz braucht, indes das menschliche Individuum bei vorgeschrittener Arbeitsteilung für sich allein ohne die Gesellschaft nicht leben kann — die Robinsons, die ohne alle Mittel alles aus sich produzieren, kommen nur in Kinderfibeln und wissenschaftlichen Arbeiten der bürgerlichen Ökonomie vor, die glauben, der beste Weg, die Gesetze der Gesellschaft zu entdecken, sei der, von ihr völlig abzusehen. Der Mensch ist in seinem ganzen Wesen von der Gesellschaft abhängig, sie beherrscht ihn, nur durch ihre Eigenart wird die seine begreiflich.

Die Eigenart der Gesellschaft ist aber in beständigem Wechsel begriffen, denn im Unterschied von der tierischen Gesellschaft unterliegt die menschliche einer Entwicklung infolge der Fortschritte ihrer Technik. Die tierische Gesellschaft entwickelt sich wahrscheinlich nur in demselben Maße wie die Tierart, die sie bildet. Weit rascher geht der Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft vor sich. Aber nichts falscher, ihn nach Art der Entwicklung des Individuums aufzufassen, die Stadien der Jugend, der Reife, des Verfalls, des Todes in ihm zu unterscheiden. Solange die Kraftquellen nicht versiegen, über die die Erde verfügt,

solange also nicht die Grundlage des technischen Fortschritts schwindet, haben wir Verfall und natürlichen Tod der menschlichen Gesellschaft nicht zu erwarten, wird sie mit fortschreitender Technik sich immer weiter entfalten und ist sie bis dahin in diesem Sinne unsterblich.

Jede Gesellschaft wird gebildet durch den technischen Apparat, über den sie verfügt, und die Menschen, die ihn in Bewegung setzen, zu welchem Zwecke sie die mannigfachsten gesellschaftlichen Verhältnisse eingehen. Solange dieser technische Apparat sich vervollkommt und die Menschen, die ihn bewegen, weder an Zahl noch an geistiger und physischer Kraft abnehmen, kann von einem Niedergang, einem Absterben der Gesellschaft nicht gesprochen werden.

Derartiges kam auch als länger andauernder Zustand bisher bei keiner Gesellschaft vor. Vorübergehend freilich ereignet es sich infolge von Eigentümlichkeiten, die wir noch kennen lernen werden, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse, die den gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprangen, sich versteinern und zu Hemmnissen der Fortschritte des technischen Apparats und des Wachstums der Gesellschaftsmitglieder an Zahl und an geistiger wie physischer Kraft werden, ja daß sie eine rückläufige Bewegung veranlassen. Das kann aber, historisch gesprochen, nie lange dauern, früher oder später werden diese Fesseln der Entwicklung gesprengt, entweder durch innere Bewegungen, Revolutionen, oder, und das war ehedem der häufigere Fall, durch Anstöße von außen, Kriege. Dabei wechselte die Gesellschaft mitunter einen Teil ihrer Mitglieder oder ihre Grenzen oder ihren Namen, und dem Beobachter schien es dann, die Gesellschaft, die schon Züge des Alters aufgewiesen hatte, sei nun dem Tode verfallen. In Wirklichkeit aber, wenn man ein Bild vom tierischen Organismus entlehnen will, machte sie bloß eine Krankheit durch, aus der sie mit erneuter Kraft hervorging. So ist zum Beispiel auch die Gesellschaft der römischen Kaiserzeit nicht gestorben, sondern durch germanisches Bar-

barenblut verjüngt, hat sie nach der Völkerwanderung begonnen, mit einem Teile neuer Menschen ihren technischen Apparat zu verbessern und auszubauen.

3. Die Wandlungen der Kraft der sozialen Triebe.

a. Sprache.

Ist die menschliche Gesellschaft im Gegensatz zur tierischen in einem ständigen Entwicklungsprozeß begriffen, so müssen auch die Menschen in ihr sich beständig ändern. Die Änderung der Lebensbedingungen muß auf die Natur des Menschen zurückwirken, die Arbeitsteilung muß manche seiner natürlichen Organe stärker entwickeln, manche umbilden. So mußte zum Beispiel die Entwicklung des Affenmenschen aus einem Baumfruchtesser in einen Verzehrer von Tieren und Pflanzen, die auf der Erdoberfläche zu finden sind, mit einer Umwandlung der Hinterhände in Füße verbunden sein. Andererseits ist seit der Erfindung des Werkzeugs kein Tier so vielen, so mannigfaltigen und so raschen Veränderungen seines natürlichen Milieus ausgesetzt gewesen, wie der Mensch, hatte kein Tier so große und stets wachsende Probleme der Anpassung an neue Milieus zu lösen, wie er, mußte keines so sehr sein Bewußtsein gebrauchen, wie er. Schon im Beginn jener Laufbahn, die er mit der Erfindung des ersten Werkzeugs einschlug, durch seine Anpassungsfähigkeit und sein Erkenntnisvermögen den übrigen Tieren überlegen, mußte er im Laufe seiner Geschichte beide Eigenschaften aufs höchste steigern.

Wenn die Veränderungen der Gesellschaft imstande sind, den Organismus des Menschen, seine Hände, Füße, sein Gehirn, umzugestalten, so können sie noch viel mehr und viel rascher sein Bewußtsein umwandeln, seine Anschauungen von dem, was nützlich und schädlich, was gut und böse, was möglich und unmöglich ist.

Wenn der Mensch seinen Aufstieg über die Tierheit mit der Erfindung des Werkzeugs beginnt, so braucht er nicht erst einen Gesellschaftsvertrag zu schaffen, wie man im acht-

zehnten Jahrhundert glaubte und manche juristische Theoretiker auch im zwanzigsten noch glauben. Er tritt in seine menschheitliche Entwicklung bereits als soziales Tier ein mit starken gesellschaftlichen Trieben. Die erste ethische Wirkung der menschlichen Gesellschaft muß eine Beeinflussung der Kraft dieser sozialen Triebe sein. Je nach dem Charakter der Gesellschaft werden diese Triebe entweder gestärkt oder geschwächt werden. Nichts irriger als die Anschauung, daß die sozialen Triebe sich regelmäßig in dem Maße verstärken müssen, wie die Gesellschaft sich entwickelt.

In den Anfängen der menschheitlichen Entwicklung wird das freilich zugetroffen haben. Die Antriebe, welche in der Tierwelt schon die sozialen Triebe entwickelten, läßt die menschliche Gesellschaft mit voller Stärke weiter bestehen, sie gesellt ihnen aber neue hinzu durch die Gemeinsamkeit der Arbeit, das Zusammenwirken in der Arbeit. Dieses Zusammenwirken selbst muß ein neues Werkzeug des gesellschaftlichen Verkehrs, der gesellschaftlichen Verständigung notwendig gemacht haben, die Sprache. Die gesellschaftlichen Tiere können mit wenigen Verständigungsmitteln auskommen, Rufen der Lockung, der Freude, der Furcht, des Alarms, des Zornes und anderen Empfindungslauten. Jedes Individuum ist bei ihnen ja ein Ganzes, das für sich allein zu existieren vermag. Solche Empfindungslaute genügen aber nicht, soll gemeinsam geschafft oder sollen verschiedene Arbeiten verteilt oder verschiedene Produkte ausgetauscht werden. Sie genügen nicht für Individuen, die hilflos sind ohne die Mitwirkung anderer Individuen. Die Arbeitsteilung ist unmöglich ohne eine Sprache, die nicht bloß Empfindungen, sondern auch Dinge und Vorgänge bezeichnet, sie kann sich nur in dem Maße entwickeln, in dem sich die Sprache ausbildet, und sie bringt ihrerseits das Bedürfnis danach mit sich.

In der Sprache selbst ist die Bezeichnung der Tätigkeiten, und zwar der menschlichen, das Ursprüngliche, die

der Dinge das Spätere. Die Zeitwörter sind älter als die Hauptwörter, jene bilden die Wurzeln, aus denen diese abgeleitet werden.

So erklärt Lazarus Geiger:

„Wenn man sich fragt, warum Licht und Farbe keine benennbaren Objekte für die erste Sprachstufe gewesen seien, wohl aber das Aufstreichen der Farbe, so liegt die Antwort darin: daß der Mensch zuerst nur seine Handlungen oder die von seinesgleichen benannte, daß er beachtete, was an ihm selbst und in seiner unmittelbar ihn interessierenden Nähe vorging, als er noch für so hohe Dinge wie Licht und Dunkel, Glanz und Blitz keine Sinne, kein Auffassungsvermögen hatte. Mustern wir die in so großer Anzahl nun schon an uns (in dem Buche) vorübergegangenen Begriffe durch: sie gehen in ihren Anfängen auf einen äußerst beschränkten Kreis menschlicher Bewegungen zurück. Darum gehen die Begriffe von Gegenständen der Natur auf so merkwürdigen Umwegen aus der Anschauung einer menschlichen Tätigkeit hervor, die sie auf irgend eine Weise zur Erscheinung kommen läßt, oft auch etwas nur entfernt ihnen Ähnliches hervorbringt. Darum ist der Baum etwas Entrindetes, die Erde etwas Zerriebenes, das auf ihr wachsende Korn etwas Enthülstes. Darum gehen Erde und Meer, ja über den Begriff Wolke oft selbst der Himmel aus der gleichen Grundvorstellung von etwas Zerriebenem oder Aufgestrichenem, lehmartig Halbflüssigem aus." (Der Ursprung der Sprache, S. 151 bis 153.)

Dieser Gang der Sprachentwicklung ist nicht erstaunlich, wenn wir als die erste Aufgabe der Sprache die der Verständigung der Menschen bei gemeinsamen Tätigkeiten und Bewegungen auffassen. Diese Rolle der Sprache als Helfer im Produktionsprozeß macht es auch zum Beispiel erklärlich, warum die Sprache in ihren Anfängen so wenige Farbebezeichnungen hat. Gladstone und andere haben daraus geschlossen, daß die homerischen Griechen und andere primitive Völker die Farben noch wenig zu unterscheiden wußten. Nichts irriger als das. Versuche haben gezeigt, daß barbarische Völker einen sehr entwickelten Farbensinn haben.

Aber ihre Farbentechnik ist noch wenig entwickelt, die Zahl der Farben, die sie produzieren können, ist gering, und daher ist auch die Zahl ihrer Farbenbezeichnungen nur eine kleine.

„Wenn der Mensch dahin gelangt, einen Farbstoff anzuwenden, dann wird der Name dieses Farbstoffs für ihn leicht einen adjektivischen Charakter annehmen. Auf diese Weise entstehen die ersten Farbennamen." (Grant Allen, The colour sense, S. 254.)

Grant Allen weist auch darauf hin, daß heute noch die Farbennamen in dem Maße wachsen, in dem die Farbentechnik sich entwickelt. Den Zwecken der Technik, nicht den Zwecken der Beschreibung der Natur dienen zuerst die Namen der Farben.

Die Entwicklung der Sprache ist gar nicht zu verstehen ohne die Entwicklung der Produktionsweise. Von dieser hängt es auch ab, ob eine Sprache der lokale Dialekt einer winzigen Horde bleibt oder eine Weltsprache wird, die hundert Millionen Menschen sprechen.

Mit der Entwicklung der Sprache wird aber ein ungemein starkes Mittel sozialen Zusammenhaltes gewonnen, eine enorme Verstärkung und ein klareres Bewußtsein der sozialen Triebe. Daneben erzeugt sie freilich noch ganz andere Wirkungen, sie wird das mächtigste Mittel, errungene Erkenntnisse festzuhalten, zu verbreiten und späteren Generationen zu hinterlassen; sie erst ermöglicht es, Begriffe zu bilden, wissenschaftlich zu denken, sie erst führt also die Entwicklung der Wissenschaft und damit die Unterwerfung der Natur durch die Wissenschaft herbei.

Jetzt erst erlangt der Mensch eine Herrschaft über die Natur, aber auch eine anscheinende Unabhängigkeit von ihren äußeren Einwirkungen, die in ihm die Idee der Freiheit erwecken. Darüber sei hier eine kleine Abschweifung gemacht.

Sehr richtig bemerkt Schopenhauer:

„Für das Tier gibt es bloß anschauliche Vorstellungen und daher auch nur anschauliche Motive: die Abhängigkeit seiner Willensakte von den Motiven ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger statt, und auch ihn bewegen (unter Voraussetzung seines individuellen Charakters) die Motive mit strengster Notwendigkeit: allein diese sind meist nicht anschauliche, sondern abstrakte Vorstellungen, das heißt Begriffe, Gedanken, die jedoch das Resultat früherer Anschauungen, also der Einwirkung von außen auf ihn sind. Dies aber gibt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Tiere. Denn ihn bestimmt nicht, wie das Tier, die anschauliche, gegenwärtige Umgebung, sondern seine aus früheren Erfahrungen abgezogenen oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, welches auch ihn notwendig bewegt, dem Zuschauer nicht zugleich mit der Tat vor Augen; sondern er trägt es in seinem Kopfe herum. Dies gibt nicht nur seinem Tun und Treiben im ganzen, sondern schon allen seinen Bewegungen einen von denen des Tieres augenfällig verschiedenen Charakter: er wird gleichsam von feineren, nicht sichtbaren Fäden gezogen: daher tragen alle seine Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen und Absichtlichen, welches ihnen einen Anschein von Unabhängigkeit gibt, der sie augenfällig von denen des Tieres unterscheidet. Alle diese großen Verschiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abstrakter Vorstellungen, Begriffe." (Preisschrift über die Grundlage der Moral, 1860, S. 148.)

Die Fähigkeit abstrakter Vorstellungen wieder hängt aber ab von der Sprache. Wahrscheinlich war es ein Mangel in der Sprache, der die ersten Begriffsbildungen veranlaßte. In der Natur gibt es nur Einzeldinge, die Sprache ist aber zu arm, jedes Individuum besonders bezeichnen zu können. Der Mensch muß daher alle einander ähnlichen Wesen mit demselben Wort bezeichnen, er unternimmt damit aber unbewußt schon eine wissenschaftliche Tätigkeit, die Zusammenfassung des Gleichartigen, die Trennung des Verschiedenen. Die Sprache ist denn auch nicht bloß ein Organ der Verständigung verschiedener Menschen untereinander,

sondern auch ein Organ des Denkens geworden. Auch wenn man nicht zu anderen spricht, sondern für sich allein denkt, muß man jeden Gedanken in bestimmte Worte kleiden.

Gibt aber durch alles das die Sprache dem Menschen eine relative Freiheit gegenüber dem Tiere, so entwickelt sie nur auf einer höheren Grundlage, was schon die Bildung des Gehirns begonnen hat.

Bei den niederen Tieren stehen die Bewegungsnerven in direkter Verbindung mit den Empfindungsnerven; hier löst jeder äußere Reiz sofort und unmittelbar eine Bewegung aus. Allmählich aber entwickelt sich ein Hauptnervenknoten zu einem Mittelpunkt des ganzen Nervensystems, der die gesamten Reize aufnimmt und nicht alle sofort an die Bewegungsnerven weitergeben muß, sondern sie aufzuspeichern und zu verarbeiten vermag. Das höhere Tier sammelt so Erfahrungen, die es zu verwerten, und Triebe, die es sogar unter Umständen zu vererben vermag.

So wird schon hier durch die Vermittlung des Gehirns der Zusammenhang zwischen dem äußeren Reiz und der Bewegung verdunkelt. Durch die Sprache, welche die Mitteilung von Erfahrungen an andere, sowie abstrakte Begriffe, wissenschaftliche Erkenntnisse und Überzeugungen ermöglicht, wird der Zusammenhang zwischen Empfindung und Bewegung in vielen Fällen völlig unerkennbar.

Etwas Ähnliches trägt sich in der Ökonomie zu. Die ursprünglichste Form der Warenzirkulation ist die des Austausches von Waren: von Produkten, die dem persönlichen oder produktiven Konsum dienen. Hier wird auf jeder der beiden Seiten ein Konsumgegenstand gegeben, einer empfangen. Der Zweck des Austausches, der Konsum, liegt hier klar zutage.

Das ändert sich mit dem Aufkommen eines die Zirkulation vermittelnden Elementes, des Geldes. Jetzt ist es möglich, zu verkaufen, ohne gleich zu kaufen, wie das Gehirn es ermöglicht, daß Reize auf den Organismus ein-

wirken, die nicht sofort eine Bewegung auslösen. Und wie dieses die Ansammlung eines Schatzes von Erfahrungen und Trieben ermöglicht, der sich sogar vererben läßt, so kann man bekanntlich auch aus Geld Schätze anhäufen. Und wie die Ansammlung jenes Schatzes von Erfahrungen und Trieben bei dem Eintreten der notwendigen gesellschaftlichen Vorbedingungen schließlich die Entwicklung der Wissenschaft und die Beherrschung der Natur durch den menschlichen Geist ermöglicht, so ermöglicht die Ansammlung von Geldschätzen bei dem Eintreten bestimmter gesellschaftlicher Vorbedingungen die Verwandlung von Geld in Kapital, das die Produktivität der menschlichen Arbeit aufs höchste steigert und binnen wenigen Jahrhunderten die Welt mehr umwälzt, als ehedem in Hunderttausenden von Jahren geschehen.

Und so wie es Philosophen gibt, die da glauben, die Elemente, Gehirn und Sprache, Erkenntnisvermögen und Ideen, die den Zusammenhang zwischen Empfindung und Bewegung vermitteln, seien nicht bloß Mittel, diesen Zusammenhang für Individuum und Gesellschaft zweckmäßiger und erfolgreicher zu gestalten, also ihre Kräfte anscheinend zu vermehren, sondern sie seien von sich aus selbständige Erzeuger von Kräften, ja am Ende gar die Schöpfer der Welt: so gibt es auch Ökonomen, die sich einbilden, das Geld, das die Warenzirkulation vermittelt und als Kapital die Möglichkeit gibt, die menschlichen Produktivkräfte enorm zu entfalten, sei der Urheber dieser Zirkulation, sei der Schöpfer dieser Kräfte, sei der Erzeuger aller Werte, welche über den Ertrag der primitivsten Handarbeit hinaus produziert werden.

Die Theorie von der Produktivität des Kapitals beruht auf einem Gedankengang, der ganz analog ist dem von der Freiheit des Willens und der Annahme eines Sittengesetzes, das, unabhängig von Zeit und Raum, unsere Handlungen im Raume und der Zeit regelt.

Es war nur logisch, wenn Marx den einen Gedankengang ebenso bekämpfte wie den anderen.

b. Krieg und Eigentum.

Ein weiteres Mittel neben der Gemeinsamkeit der Arbeit und der Sprache, um die sozialen Triebe zu stärken, bildet die soziale Entwicklung durch das Aufkommen des Krieges.

Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß der Urmensch ein kriegerischer Geselle gewesen. Horden von Affenmenschen, die sich in den Baumästen bei ergiebigen Futterplätzen begegneten, mögen sich darum gerauft und eine die andere vertrieben haben. Daß es dabei zu Tötungen von Gegnern kam, dafür ist ein Beispiel bei den heute lebenden Affen nicht zu finden. Von männlichen Gorillas wird wohl berichtet, daß sie einander mitunter so wütend bekämpfen, daß es zu Mord und Totschlag kommt, aber das sind Kämpfe um ein Weibchen, nicht um Futterplätze.

Anders wird's, sobald der Mensch ein Jäger ist, der über Waffen verfügt, die zum Töten geeignet sind, und der auch daran gewöhnt ist, Blut zu vergießen, fremdes Leben zu nehmen. Dazu kommt ein Umstand, auf den schon Engels hingewiesen hat, um die Menschenfresserei zu erklären, die in diesem Stadium häufig vorkommt: die Unsicherheit der Nahrungsquellen. Vegetabilische Nahrung ist im Tropenwald in Hülle vorhanden. In Grasebenen sind dagegen Früchte und Wurzeln nicht überall zu finden, die Erbeutung des Wildes ist aber zum großen Teil Zufallssache. Die Raubtiere haben daher auch die Fähigkeit erlangt, unglaublich lange hungern zu können. Der menschliche Magen ist nicht so ausdauernd. Da drängt die Not einen Stamm von Wilden leicht zu einem Kampf auf Leben und Tod mit einem benachbarten Stamm, der einen guten Jagdgrund besetzt hat; da treiben ihn Kampfeswut und quälender Hunger schließlich sogar dahin, den Feind nicht bloß zu erschlagen, sondern auch zu verzehren.

Auf diese Weise entfesselt der technische Fortschritt Kämpfe, die dem Affenmenschen ganz fern lagen, Kämpfe nicht mit Tieren anderer Art, sondern mit Gattungsgenossen selbst, Kämpfe, oft noch blutiger als die mit dem Leoparden und dem Panther, dessen sich wenigstens die größeren Affen sehr wohl zu erwehren wissen, wenn sie in größeren Mengen vereinigt sind.

Nichts irrtümlicher, als die Ansicht, daß die fortschreitende Kultur und steigendes Wissen notwendig auch höhere Humanität mit sich bringt. Man könnte vielmehr sagen, der Affe sei humaner, also menschlicher als der Mensch. Mord und Totschlag an Artgenossen aus ökonomischen Gründen sind Produkte der Kultur, der Waffentechnik. Und bis heute gilt ihrer Vervollkommnung ein großer Teil der geistigen Arbeit der Menschheit.

Nur unter besonderen Umständen und in besonderen Klassen wird im weiteren Fortgang der Kultur das erzeugt, was wir Milderung der Sitten nennen. Die fortschreitende Arbeitsteilung weist das Töten von Tieren und Menschen — Jagd, Schlächterei, Hinrichtung, Krieg — besonderen Klassen zu, die innerhalb der Zivilisation dann Roheit und Grausamkeit berufs- oder sportmäßig betreiben. Andere Klassen werden gänzlich der Notwendigkeit, ja oft der Möglichkeit des Blutvergießens enthoben, so zum Beispiel die vegetarischen Bauern in den Flußtälern Indiens, die durch die Natur gehindert werden, große Viehherden zu halten, und für die das Rind zu kostbar als Zugtier und Milchspender ist, als daß sie es über sich brächten, es zu töten. Auch die meisten Städtebewohner in den europäischen Staaten seit dem Untergang der städtischen Republiken und dem Aufkommen der Söldnerheere sowie des Schlächterhandwerks sind von der Notwendigkeit entbunden, Lebewesen zu töten. Namentlich die Intellektuellen wurden da seit Jahrhunderten allem Blutvergießen so entfremdet, daß es sie schließlich meist mit Schauder erfüllte, was sie auf Rechnung ihrer

höheren Intelligenz setzten, die sanftere Gefühle in ihnen erwecke. Aber in den letzten Jahrzehnten ist die allgemeine Wehrpflicht wieder eine allgemeine Einrichtung der meisten europäischen Staaten und sind die Kriege wieder zu Volkskriegen geworden, und damit hat die Milderung der Sitten unter unseren Intellektuellen ihr Ende erreicht. Sie sind seitdem bedeutend verroht; die Todesstrafe, die noch in den fünfziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts allgemein verurteilt wurde, findet keinen Widerstand mehr bei ihnen, und die Bestialitäten der Kolonialkriege, die vor einem halben Jahrhundert, wenigstens in Deutschland, ihre Urheber unmöglich gemacht hätten, werden hier heute entschuldigt, oft sogar verherrlicht!

Immerhin spielt der Krieg unter den modernen Völkern nicht mehr jene Rolle wie ehedem unter nomadischen Jäger- und Hirtenstämmen. Zeitigt er aber Grausamkeit und Blutgier gegenüber dem Feinde, so erweist er sich auf der anderen Seite als ein mächtiges Mittel, den Zusammenhalt innerhalb des Stammes, der Gesellschaft, zu verstärken. Je größer die Gefahren, die den einzelnen vom Feinde bedrohen, desto abhängiger fühlt er sich von seiner Gesellschaft, seinem Stamm, seiner Sippe, die allein ihn mit ihren vereinten Kräften zu schützen vermag. Desto größer das gesellschaftliche Ansehen, das die Tugenden der Selbstlosigkeit oder der das Leben für die Gesellschaft wagenden Tapferkeit gewähren. Je blutiger die Kriege zwischen Horde und Horde, desto mehr muß aber auch das System der Auslese unter ihnen wirken, müssen jene Horden sich am ehesten behaupten, die nicht bloß die stärksten, sondern auch die klügsten, die tapfersten, opferwilligsten und disziplniertesten Mitglieder aufweisen. So wirkt der Krieg in jenen primitiven Zeiten auf den verschiedensten Wegen dahin, die sozialen Triebe in den Menschen zu verstärken.

Der Krieg selbst ändert aber im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung seine Formen. Auch seine Ursachen wechseln.

Seine erste Ursache, die Unsicherheit der Nahrungsquellen, hört auf, sobald Landbau und Viehzucht mehr entwickelt sind. Aber damit tritt nun eine neue Kriegsursache auf: der Besitz von Reichtümern. Nicht der private Besitz, sondern der Stammesbesitz. Neben Stämmen in reichen Gegenden finden wir solche in unfruchtbaren; neben nomadischen waffenfrohen und armen Hirten seßhafte, des Waffengebrauchs entwöhnte Bauern, deren Wirtschaft reichliche Überschüsse erzeugt usw. Der Krieg wird nun Raub und Abwehr von Raub, und das ist er im Grunde bis heute geblieben.

Auch diese Art Krieg wirkt aber stärkend auf die sozialen Triebe, solange das Eigentum im Stamme vorwiegend noch ein gemeinsames ist. Dagegen hört die Stärkung der sozialen Triebe durch den Krieg immer mehr auf, je mehr im Gemeinwesen sich Klassen bilden, gegensätzliche Klassen mit besonderem Eigentum, und der Krieg immer mehr zu einer bloßen Angelegenheit der herrschenden Klassen wird, die danach streben, ihr Ausbeutungsgebiet zu vergrößern oder sich an Stelle einer anderen herrschenden Klasse in einem benachbarten Lande zu setzen. Für die beherrschten Klassen handelt es sich in solchen Kriegen oft nicht mehr um eine Frage ihrer Existenz, mitunter nicht einmal um die einer besseren oder schlechteren Lebenshaltung, sondern nur darum, wer ihr Herr sein soll. Andererseits wird nun das Heer entweder zu einem Aristokratenheer, an dem die Volksmasse nicht Teil hat, oder, wenn sie mitwirkt, zu einem Söldner- oder einem Zwangsheer, das von der herrschenden Klasse kommandiert wird und das sein Leben einsetzen muß, nicht um das eigene Eigentum, die eigenen Frauen und Kinder zu verteidigen, sondern um fremde Interessen, oft feindliche Interessen zu verfechten. Nicht mehr durch soziale Triebe, sondern nur noch durch die Furcht vor einem unerbittlich grausamen Strafgesetz werden solche Heere zusammengehalten. Sie werden entzweit durch Haß der Masse gegen die

Führer, durch Gleichgültigkeit, ja Mißtrauen der letzteren gegenüber ihren Untergebenen.

Auf dieser Stufe hört der Krieg auf, in der Volksmasse eine Schule sozialer Empfindungen zu sein. In den herrschenden, kriegerischen Klassen wird er eine Schule hochmütiger Überhebung über die beherrschten Klassen, denn er lehrt die Herrschenden, diese letzteren ebenso zu behandeln wie den gemeinen Soldaten im Heere, sie zu willenloser Unterwürfigkeit unter ein absolutes Kommando herabzudrücken und über ihre Kräfte, ja ihr Leben rücksichtslos zu verfügen.

Diese Entwicklung des Krieges ist, wie wir schon gesagt, eine Folge der Entwicklung des Eigentums, die wieder aus der Entwicklung der Technik hervorgeht.

Über jeden Gegenstand, der in der Gesellschaft produziert wird oder mit dem man in ihr produziert, muß jemand verfügen und verfügen können, sei es ein einzelner, eine Gruppe oder die ganze Gesellschaft. Die Art dieser Verfügung ergab sich zunächst von selbst aus der Natur der Dinge und der Natur der Produktionsweise und der der Produkte. Wer sich selbst seine Waffe machte, gebrauchte sie selbst; ebenso wer sich ein Kleidungsstück oder einen Schmuck herstellte; dagegen ergab es sich ebenso natürlich, daß das Haus, welche die Horde mit gemeinsamen Kräften für sich erbaute, von ihr gemeinsam bewohnt wurde. Die verschiedenen Arten des Nutzgenusses an den verschiedenen Dingen waren also von vornherein gegeben, wiederholten sich von Generation zu Generation und wurden zu festen Gewohnheiten.

So entstand ein Gewohnheitsrecht, das dann noch erweitert wurde dadurch, daß, so oft Streitigkeiten über die Art der Benutzung oder über die Personen entstand, welche über eine Sache zu verfügen hatten, die versammelten Mitglieder der Gesellschaft darüber entschieden. Das Recht ist nicht irgend einer vorbedachten Gesetzgebung oder einem Gesellschaftsvertrag entsprungen, sondern der auf den tech-

nischen Bedingungen beruhenden Gewohnheit und, wo diese nicht ausreichte, einzelnen Schiedssprüchen der Gesellschaft, die von Fall zu Fall urteilte. So entstand nach und nach ein mannigfaltiges Eigentumsrecht an den verschiedenen Produktionsmitteln und Produkten der Gesellschaft.

Das gemeinsame Eigentum überwog aber im Anfang, namentlich an Produktionsmitteln, gemeinsam gerodetem Boden, Bewässerungsanlagen, Häusern, wohl auch Viehherden und anderem mehr. Auch dieses gemeinsame Eigentum mußte die sozialen Triebe ungemein stärken, das Interesse am Gemeinwesen, aber auch die Unterordnung unter dasselbe, die Abhängigkeit von ihm sehr vermehren.

Ganz anders wirkt dagegen das private Eigentum einzelner Familien oder Individuen, sobald es eine solche Ausdehnung erlangt, daß es beginnt, das gemeinsame Eigentum zurückzudrängen. Dies trat ein, als infolge der wachsenden Arbeitsteilung die verschiedenen Handwerke begannen, sich von der Landwirtschaft loszulösen, in der sie bis dahin Nebenbeschäftigungen gebildet; als sie selbständig wurden und sich immer mehr verzweigten.

Diese Entwicklung bedeutet eine Erweiterung des Bereichs der Gesellschaft durch Arbeitsteilung, eine Erweiterung der Zahl derjenigen Menschen, die dadurch eine Gesellschaft bilden, daß sie füreinander arbeiten, also wechselseitig für ihre Existenz aufeinander angewiesen sind. Aber diese Erweiterung der gesellschaftlichen Arbeit geht nicht in der Weise vor sich, daß das Bereich der gemeinsamen Arbeit ausgedehnt wird, sondern in der Weise, daß von der gemeinsamen Arbeit einzelne Arbeiten losgelöst und zu Privatarbeiten selbständiger Produzenten werden, die dasjenige produzieren, was sie nicht selbst konsumieren und dagegen von anderen Betrieben deren Produkte eintauschen, um sie zu konsumieren.

So treten jetzt die gemeinsame Produktion und die gemeinsamen Produktionsmittel größerer, sich im wesentlichen

selbstgenügender Gesellschaften, zum Beispiel von Mark- oder wenigstens Hausgenossenschaften, zurück gegen Einzelproduktion und Einzelbesitz einzelner Individuen oder Paare mit ihren Kindern, die Waren produzieren, das heißt, Produkte nicht für den Selbstgebrauch, sondern für den Verkauf, für den Markt herstellen.

Damit kommt aber neben dem Privateigentum, das schon früher, wenn auch nicht in so hohem Maße bestand, ein ganz neues Moment in die Gesellschaft: der Konkurrenzkampf der verschiedenen Einzelproduzenten derselben Art, die um ihren Anteil am Markte miteinander kämpfen.

Man betrachtet häufig die Konkurrenz und auch den Krieg als die Formen des Kampfes ums Dasein, die die ganze Natur erfüllen. Tatsächlich entstammen beide dem technischen Fortschritt der Menschheit und gehören zu deren besonderer Eigenart. Beide unterscheiden sich von dem Kampfe ums Dasein der Tierwelt dadurch, daß dieser ein Kampf einzelner oder ganzer Gesellschaften gegen die umgebende Natur ist, ein Kampf gegen belebte und unbelebte Naturkräfte, in dem sich die für die jeweiligen besonderen Situationen bestausgestatteten am ehesten erhalten und fortpflanzen. Aber er ist kein Kampf auf Leben und Tod gegen andere Individuen derselben Art — ausgenommen einige Raubtiere, bei denen aber auch die letztere Art des Kampfes nur eine höchst untergeordnete Rolle im Daseinskampf spielt, und ausgenommen die Kämpfe der geschlechtlichen Zuchtwahl. Beim Menschen allein tritt, dank seinen vervollkommten Werkzeugen, der Kampf gegen Individuen der gleichen Art als Mittel, sich im Kampfe ums Leben zu behaupten, in den Vordergrund. Aber auch da ist wieder ein gewaltiger Unterschied zwischen dem Kriege und dem Konkurrenzkampf. Der erstere ist ein Kampf, der zwischen zwei verschiedenen Gesellschaften ausbricht, eine Unterbrechung der Produktion bedeutet und daher nie eine ständige Einrichtung sein kann. Er bedingt aber, wenigstens dort, wo noch keine großen

Klassengegensätze bestehen, den stärksten sozialen Zusammenhalt, fördert also ungemein die sozialen Triebe. Die Konkurrenz dagegen ist ein Kampf unter einzelnen, und zwar unter Individuen der gleichen Gesellschaft. Dieser Kampf ist der Regulator, allerdings ein sehr sonderbarer, der das gesellschaftliche Zusammenarbeiten der verschiedenen einzelnen Produzenten im Gange hält und dafür sorgt, daß in letzter Linie diese privaten Produzenten stets das gesellschaftlich Notwendige, das heißt das unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen Notwendige produzieren. Bildet der Krieg eine zeitweise Unterbrechung der Produktion, so bildet der Konkurrenzkampf ihren ständigen und notwendigen Begleiter, wo sie Warenproduktion.

Wie der Krieg bedeutet auch die Konkurrenz eine große Kraftverschwendung, aber sie ist auch ein Mittel, die äußerste Anspannung aller Produktivkräfte und ihre rascheste Verbesserung zu erzwingen. Sie hat daher eine große wirtschaftliche Bedeutung, bis sie so riesenhafte Produktivkräfte schafft, daß der Rahmen der Warenproduktion für sie ebenso zu eng wird, wie ehedem der Rahmen der gesellschaftlichen oder genossenschaftlichen primitiven Wirtschaft für die wachsende Arbeitsteilung zu eng wurde. Die Überproduktion nicht minder wie die künstlichen Einschränkungen der Produktion durch Unternehmerverbände bezeugen, daß die Zeit vorbei ist, wo die Konkurrenz als Stachel der Produktion die gesellschaftliche Entwicklung förderte.

Aber stets tat sie dies nur in der Weise, daß sie zu möglichster Ausdehnung der Produktion antrieb. Dagegen wirkte der Konkurrenzkampf unter den einzelnen Mitgliedern der gleichen Gesellschaft unter allen Umständen geradezu mörderisch auf die sozialen Triebe ein. Denn in diesem Kampfe behauptet sich jeder um so eher, je weniger er sich von sozialen Rücksichten leiten läßt, je mehr er ausschließlich sein eigenes Interesse im Auge hat. Für den Menschen der entwickelten Warenproduktion liegt es denn auch nahe,

im Egoismus den einzigen natürlichen Trieb im Menschen zu sehen und die sozialen Triebe entweder als einen raffinierten Egoismus oder als eine Erfindung von Pfaffen zur Beherrschung der Menschen oder als ein übernatürliches Mysterium zu betrachten. Wenn in der heutigen Gesellschaft die sozialen Triebe noch einige Kraft bewahrt haben, ist es nur dem zu verdanken, daß die allgemeine Warenproduktion noch eine sehr junge Erscheinung ist, kaum hundert Jahre alt, und daß in dem Maße, in dem der urwüchsige demokratische Kommunismus verschwindet und damit auch der Krieg aufhört, eine Quelle sozialer Triebe zu sein, eine neue Quelle derselben um so stärker fließt, der Klassenkampf aufstrebender, ausgebeuteter Volksklassen, ein Krieg, der nicht von Söldnern, nicht von Zwangsheeren, sondern von Freiwilligen, nicht für fremde Interessen, sondern für die Interessen der eigenen Klasse geführt wird.

4. Das Geltungsbereich der sozialen Triebe.

a. Die Internationalität.

Weit mehr noch als der Stärkegrad verändert sich das Bereich, innerhalb dessen die sozialen Triebe wirken, mit der Entwicklung der Gesellschaft. Die herkömmliche Ethik erblickt in dem Sittengesetz die Kraft, die das Verhältnis des Menschen zum Menschen regelt. Da sie vom Individuum, nicht von der Gesellschaft ausgeht, übersieht sie vollständig, daß das Sittengesetz nicht den Verkehr des Menschen mit jedem anderen Menschen regelt, sondern bloß den Verkehr des Menschen mit Menschen der gleichen Gesellschaft. Daß es nur für diese gilt, wird begreiflich, wenn man sich den Ursprung der sozialen Triebe vergegenwärtigt. Sie sind ein Mittel, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu vergrößern, die Kraft der Gesellschaft zu verstärken. Das Tier empfindet soziale Triebe nur für die Mitglieder der eigenen Herde, die anderer Herden werden ihm mehr oder weniger gleichgültig sein. Bei sozialen Raub-

tieren finden wir direkte Feindseligkeit gegen Angehörige fremder Rudel. So wachen zum Beispiel in Konstantinopel die Pariahunde jeder Straße eifersüchtig darüber, daß kein anderer Hund das von ihnen okkupierte Revier betritt. Er wird sofort verjagt oder gar zerfleischt.

In ein ähnliches Verhältnis kommen die menschlichen Horden, sobald Jagd und Krieg unter ihnen aufkommen. Eine der wichtigsten Formen des Kampfes ums Dasein wird jetzt unter ihnen der Kampf der Horde gegen andere Horden derselben Art. Der Mensch, der nicht Mitglied der eigenen Gesellschaft ist, wird jetzt direkt zum Feinde. Die sozialen Triebe gelten nicht nur nicht *für* ihn, sondern *gegen* ihn. Je stärker sie sind, desto fester hält die Horde zusammen gegen den äußeren Feind, desto energischer bekämpft sie diesen. Die sozialen Tugenden, Hilfsbereitschaft, Opfermut, Wahrheitsliebe usw., gelten nur für den Genossen, nicht für das Mitglied einer anderen gesellschaftlichen Organisation.

Man hat es mir einmal sehr verübelt, als ich diese Tatsache in der „Neuen Zeit" konstatierte, und meine Feststellung so gedeutet, als hätte ich da ein besonderes sozialdemokratisches Moralprinzip feststellen wollen, im Gegensatz zu den Grundsätzen des ewigen Sittengesetzes, das da unbedingte Wahrhaftigkeit gegen jedermann erheischt. In Wirklichkeit habe ich nur ausgesprochen, was seit der Menschwerdung unserer Vorfahren stets als Sittengesetz in der menschlichen Brust gelebt, daß dem Feinde gegenüber die sozialen Tugenden nicht geboten sind. Man hat aber keine Ursache, sich deshalb gerade über die Sozialdemokratie besonders zu entrüsten, da es keine Partei gibt, die den Begriff der Gesellschaft weiter faßt wie sie, die Partei der Internationalität, die alle Nationen, alle Rassen in das Bereich ihrer Solidarität zieht.

Gilt das Sittengesetz nur für Mitglieder der eigenen Gesellschaft, so ist deren Umfang doch keineswegs ein für alle-

mal gegeben. Er wächst vielmehr in dem Maße, in dem die Arbeitsteilung fortschreitet, die Produktivität der menschlichen Arbeit wächst, sowie die Mittel des Menschenverkehrs sich vervollkommnen. Es vermehrt sich die Menge Menschen, die ein bestimmtes Gebiet ernähren kann, die auf einem bestimmten Gebiet füreinander und miteinander arbeiten und so gesellschaftlich verbunden sind. Es vermehrt sich aber auch die Menge der Gebiete, deren Bewohner in Verbindung miteinander leben, um füreinander zu arbeiten und eine gesellschaftliche Vereinigung zu bilden. Es wächst endlich der Umfang der Gebiete, die miteinander in festen gesellschaftlichen Zusammenhang treten und eine dauernde gesellschaftliche Organisation bilden, mit gemeinsamer Sprache, gemeinsamen Sitten, gemeinsamen Gesetzen.

Nach dem Tode Alexanders von Makedonien bildeten bereits die Völker des östlichen Mittelmeerbeckens einen internationalen Kreis mit einer internationalen Sprache, der griechischen. Nach dem Aufsteigen des Römertums wurden alle Länder um das ganze Mittelmeer herum ein noch weiterer internationaler Kreis, in dem die nationalen Unterschiede ausgelöscht waren und der sich für den Repräsentanten der Menschheit hielt. Die neue Religion des Kreises, die an die Stelle der alten nationalen Religionen trat, war von vornherein Weltreligion mit einem Gott, der die ganze Welt umfaßte, vor dem alle Menschen gleich waren. Diese Religion wandte sich an alle Menschen, erklärte sie alle für Kinder des gleichen Gottes, für Brüder.

Aber tatsächlich galt auch hier das Sittengesetz nur für die Mitglieder des eigenen Kulturkreises, für die „Christen", für die „Gläubigen". Und der Schwerpunkt des Christentums wanderte im Fortgang der Völkerwanderung immer weiter nach Norden und Westen. Im Osten und Süden bildete sich ein neuer internationaler Kulturkreis mit eigener Sittlichkeit, der des Islam, der ebenso in Asien und Afrika vordrang, wie der christliche in Europa.

Jetzt aber erweitert sich dieser letztere, dank dem Kapitalismus, immer mehr zu einem universalen, der Buddhisten, Moslim, Parsen, Anhänger des Brahmanismus ebenso umfaßt wie die Christen, die immer mehr aufhören, wirkliche Christen zu sein.

So bildet sich eine Grundlage zur endlichen Verwirklichung jener sittlichen Anschauung, die schon das Christentum aussprach, aber sehr voreilig, so daß es sie nicht zu verwirklichen vermochte und sie für die Masse der Christen bloße Phrase blieb, der Anschauung von der Gleichheit aller Menschen, der Anschauung, daß die sozialen Triebe, die sittlichen Tugenden allen gegenüber in gleicher Weise zu betätigen seien. Diese Grundlage für eine allgemein menschliche Moral wird gebildet nicht durch eine moralische Verbesserung der Menschen, was immer man darunter verstehen mag, sondern durch die Entwicklung der Produktivkräfte der Menschen, durch die Erweiterung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die Vervollkommnung des Verkehrs. Diese neue Moral ist aber auch heute noch weit entfernt davon, eine Moral aller Menschen auch nur in den ökonomisch fortgeschrittensten Ländern zu sein. Sie ist bis heute noch im wesentlichen die Moral des klassenbewußten Proletariats, jenes Teils des Proletariats, der sich in seinem Fühlen und Denken von der Masse der übrigen Bevölkerung losgelöst und, im Gegensatz zur Bourgeoisie, eine eigene Moral gebildet hat.

Wohl ist es das Kapital, das die materielle Grundlage einer allgemein menschlichen Moral schafft, aber es schafft jene Grundlage nur dadurch, daß es diese Moral ununterbrochen mit Füßen tritt. Die kapitalistischen Nationen des Kreises der europäischen Gesellschaft erweitern diesen dadurch, daß sie ihre Ausbeutungsgebiete erweitern, was nur auf dem Wege der Gewalt möglich ist. Sie schaffen also die Grundlagen eines künftigen Weltfriedens durch den Weltkrieg, die der allgemeinen Solidarität aller Nationen durch die allge-

meine Ausbeutung aller Nationen, die der Einbeziehung aller Kolonialländer in den Kreis der europäischen Kultur durch Unterjochung aller Kolonialländer mit den schlimmsten Gewaltmitteln brutalster Barbarei. Erst das Proletariat, das an der kapitalistischen Ausbeutung keinen Anteil hat, sie überall bekämpft und bekämpfen muß, wird auf der vom Kapital geschaffenen Grundlage des Weltverkehrs und der Weltwirtschaft eine Gesellschaftsform schaffen, in der die Gleichheit aller Menschen vor dem Sittengesetz aus einem frommen Wunsche zur Wirklichkeit wird.

b. Die Klassenteilung.

Aber wenn die ökonomische Entwicklung auf diese Weise dahin strebt, den Kreis der Gesellschaft, innerhalb dessen die sozialen Triebe und Tugenden gelten, immer mehr zu erweitern, bis er schließlich die ganze Menschheit umfaßt, so schafft gleichzeitig dieselbe Entwicklung innerhalb des Kreises der Gesellschaft nicht bloß private Sonderinteressen, die zeitweise die sozialen Triebe sehr schwächen können, sondern auch gesellschaftliche Sonderschichten, die innerhalb ihres engeren Bereichs die sozialen Triebe und Tugenden sehr kräftigen, gleichzeitig aber deren Geltung für die anderen Mitglieder der Gesamtgesellschaft oder wenigstens für die feindlicher Sonderschichten oder Klassen sehr beeinträchtigen können.

Auch die Bildung der Klassen ist ein Produkt der Arbeitsteilung. Schon die tierische Gesellschaft ist kein ganz gleichartiges Gebilde. In ihrem Schoße finden sich bereits verschiedene Gruppen, die verschiedene Bedeutung für das Gemeinwesen und im Gemeinwesen haben. Doch beruht diese Gruppierung noch ganz auf natürlichen Unterschieden. Da ist vor allem der Unterschied des Geschlechtes, dann aber der des Alters. Innerhalb jedes Geschlechtes finden wir die Gruppen der Kinder, der Halberwachsenen, der vollreifen Erwachsenen und endlich der Greise. Die Erfindung

des Werkzeugs dient zunächst dazu, die Trennung einiger dieser Gruppen noch zu verstärken, indem sie mancher von ihnen einzelne Werkzeuge besonders zuweist. So fallen Jagd und Krieg den Männern zu, die leichter herumstreifen können als die Frauen, die stets mit ihren Kindern belastet sind. Dies und nicht etwa geringere Wehrhaftigkeit dürfte Jagd und Krieg in den meisten Völkern zu einem Monopol der Männer gemacht haben. Wo wir in Geschichte und Sage weibliche Jäger und Krieger antreffen, da sind es stets Jungfrauen. An Kraft, Ausdauer und Mut fehlt es den Frauen nicht, aber die Mutterschaft verträgt sich schlecht mit dem unsteten Leben des Jägers und Kriegers. Da aber die Mutterschaft die Frau eher zu stetigem Verweilen an einem Orte treibt, fallen ihr zunächst jene Aufgaben zu, die einige Seßhaftigkeit bedingen, der Anbau der Feldfrüchte, die Hegung des Herdfeuers.

Je nach der Bedeutung, die nun auf der einen Seite Jagd und Krieg, auf der anderen Seite Feldbau und Haushalt für die Gesellschaft erlangen, und je nach dem Anteil, den jedes der beiden Geschlechter an diesen Beschäftigungen hat, wechselt die Bedeutung und das Ansehen des Mannes und der Frau in der Gesellschaft. Aber auch die Bedeutung der Altersklassen in ihr hängt von der Produktionsweise ab. Überwiegt die Jagd, die große Unsicherheit der Nahrungsquellen und zeitweilige große Wanderungen mit sich bringt, dann werden die alten Leute leicht zur Last für die Gesellschaft. Man tötet sie oft, verzehrt sie sogar mitunter. Anders, wenn die Menschen seßhaft geworden, Viehzucht und Ackerbau reichlicheren Ertrag abwerfen. Jetzt können die Alten ruhig im Heim bleiben, und es mangelt nicht an Nahrung für sie. Jetzt ist aber auch schon eine große Summe von Erfahrungen und Wissen in der Gesellschaft aufgespeichert, deren Bewahrer, solange die Schrift nicht erfunden oder doch nicht Gemeingut geworden, im Volke die alten Leute sind. Sie sind da die Überlieferer dessen,

was man als Anfang der Wissenschaft betrachten kann. So werden sie jetzt nicht als schädliche Last empfunden, sondern als die Träger hoher Weisheit ehrfurchtsvoll geschätzt. Die Schrift und gar der Buchdruck raubt den alten Leuten das Privilegium, die Summe aller Erfahrungen und Überlieferungen der Gesellschaft in sich zu verkörpern. Die stete Revolutionierung aller Erfahrungen, die dann die Eigenart der modernen Produktionsweise wird, macht gar alle alten Überlieferungen zum Feinde des Neuen. Dies gilt nun von vornherein als das Bessere, das Alte als veraltet und daher schlecht. Das Alter wird nur noch bemitleidet, es verleiht kein Prestige mehr. Es gibt heute kein größeres Lob für einen Alten, als daß er noch jung sei, noch empfänglich für alles Neue.

Wie das Ansehen der Geschlechter, so wechselt also auch das Ansehen der verschiedenen Altersklassen in der Gesellschaft mit den verschiedenen Produktionsweisen.

Die fortschreitende Arbeitsteilung läßt dann weitere Unterschiede innerhalb jedes der Geschlechter aufkommen, am meisten unter den Männern. Die Frau wird zunächst gerade durch die fortschreitende Arbeitsteilung immer mehr an den Haushalt gekettet, dessen Umfang abnimmt, statt zu wachsen, da immer mehr Produktionszweige von ihm abgelöst, verselbständigt und zur Domäne der Männer werden. Der technische Fortschritt, die Arbeitsteilung, die Scheidung in verschiedene Berufe beschränkt sich bis ins letzte Jahrhundert hinein fast ausschließlich auf die Männerwelt, nur wenige Reflexe davon treffen den Haushalt und die Frau.

Je mehr diese Scheidung in verschiedene Berufe vor sich geht, desto verwickelter wird der gesellschaftliche Organismus, dessen Organe sie bilden. Die Art und Weise ihres Zusammenwirkens in dem grundlegenden gesellschaftlichen Prozeß, dem wirtschaftlichen, mit anderen Worten, die Produktionsweise, ist nichts Zufälliges. Sie ist von dem Willen

der einzelnen Individuen ganz unabhängig und wird durch die gegebenen materiellen Bedingungen notwendig bestimmt. Unter diesen ist wieder die Technik der wichtigste Faktor, derjenige, dessen Entwicklung die der Produktionsweise bewirkt. Aber er ist nicht der einzige.

Nehmen wir ein Beispiel. Man hat die materialistische Geschichtsauffassung vielfach so verstanden, als bedeute eine gewisse Technik ohne weiteres auch schon eine gewisse Produktionsweise, ja auch eine gewisse gesellschaftliche und politische Form. Da aber das nicht zutrifft, da wir dieselben Werkzeuge in verschiedenen Gesellschaftszuständen treffen, so sei eben die materialistische Geschichtsauffassung falsch, werden die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht bloß durch die Technik bestimmt. Der Einwand ist richtig, aber er trifft nicht die materialistische Geschichtsauffassung, sondern ihre Karikatur, durch Verwechslung von Technik und Produktionsweise.

Man hat zum Beispiel erklärt, der Pflug bilde die Grundlage der bäuerlichen Wirtschaft. Aber wie mannigfach seien die gesellschaftlichen Zustände, in denen diese vorkäme!

Sicher. Aber sehen wir nur einmal zu, wodurch die Abweichungen der verschiedenen Gesellschaftsformen bedingt werden, die auf bäuerlicher Grundlage erstehen.

Nehmen wir einmal eine Bauernschaft, die an den Ufern eines jener großen tropischen oder subtropischen Ströme wohnt, die periodisch ihre Ufer überfluten, Verderben oder Fruchtbarkeit für den Boden mit sich führend. Wasserbauten werden notwendig, die Gewässer hier zurückzuhalten, dort abzuleiten. Die einzelne Dorfschaft ist nicht imstande, solche Bauten für sich allein aufzuführen. Eine ganze Reihe davon muß zusammentreten, jede muß Arbeiter stellen, es müssen gemeinsame Beamte eingesetzt werden, mit dem Auftrage, die Arbeiter anzuleiten zur Herstellung und Instandhaltung der Bauten. Je gewaltiger die Bauten, desto mehr Dorfschaften sind daran beteiligt, desto größer die Zahl der Fronarbeiter, die sie stellen, desto größer die besonderen

Kenntnisse, die erforderlich sind, solche Bauten zu leiten, desto größer die Macht und das Wissen der leitenden Beamten gegenüber der Masse der Bevölkerung. So erwächst auf der Grundlage der bäuerlichen Wirtschaft hier eine Priester- oder Beamtenkaste, wie in den Flußebenen des Nils, des Euphrat, des Hoangho.

Eine andere Art der Entwicklung finden wir dort, wo sich in fruchtbarem, leicht zugänglichem Gelände eine blühende bäuerliche Wirtschaft in der Nähe räuberischer Nomaden festsetzt. Die Notwendigkeit der Abwehr dieser Nomaden zwingt die Bauern, sich eine Schutztruppe zu bilden, was wieder auf verschiedene Arten geschehen kann. Entweder verlegt sich ein Teil der Bauern aufs Waffenhandwerk und sondert sich von den anderen ab, die ihm eine Gegenleistung liefern. Oder die räuberischen Nachbarn werden selbst durch eine Tributzahlung veranlaßt, Frieden zu halten und ihre neuen Schutzbefohlenen vor anderen Räubern zu schützen. Oder endlich, die Nachbarn erobern das Land und bleiben drin als Herren über die Bauernschaft, die sie sich zinspflichtig machen, für die sie aber auch eine Schutztruppe darstellen. Das Ergebnis ist jedoch immer dasselbe: das Aufkommen eines Feudaladels, der die Bauernschaft unterwirft und ausbeutet.

Mitunter vereinigen sich der erste und der zweite Weg der Entwicklung, dann tritt zur Priester- oder Beamtenkaste noch eine Kriegerkaste hinzu.

Wieder anders gestaltet sich die Entwicklung der Bauernschaft an einem Meere mit guten Häfen, die die Seefahrt fördern, und nahen fremden Küsten mit wohlhabender Bevölkerung. Neben dem Landbau bildet sich da die Fischerei, die bald zum Seeraub und Seehandel übergeht. An einem besonders geeigneten Hafenplatz sammeln sich Beute und Kaufmannswaren, bildet sich eine Stadt reicher Kaufherren. Hier erhält der Bauer einen Markt für seine Produkte, es erstehen ihm Geldeinnahmen, aber auch Geldausgaben, Geld-

verpflichtungen, Schulden. Bald ist er der Schuldknecht der städtischen Geldbesitzer.

Seeraub und Seehandel sowie Seekrieg bringen aber auch zahlreiches billiges Sklavenmaterial ins Land; die städtischen Geldbesitzer gehen nun dazu über, statt ihre bäuerlichen Schuldknechte weiter auszubeuten, sie von ihren Gütern zu verjagen, diese zu großen Plantagen zusammenzulegen und an Stelle der bäuerlichen die Sklavenwirtschaft einzuführen, ohne daß dabei Werkzeug und Geräte des Landbaus, seine Technik, sich im geringsten zu ändern braucht.

Endlich finden wir einen vierten Typus bäuerlicher Entwicklung in schwer zugänglichen Gebirgsländern. Der Boden ist dort arm und schwer urbar zu machen. Neben dem Landbau bleibt die Viehzucht vorherrschend, beide reichen indes nicht aus, einen großen Bevölkerungszuwachs zu ernähren. Am Fuße des Gebirges aber locken fruchtbare, wohlangebaute Ländereien. Die Gebirgsbauern werden versuchen, diese zu erobern und auszubeuten oder, wo sie auf Widerstand stoßen, ihren Menschenüberschuß zu verdingen als Kriegsknechte. Deren Kriegserfahrung trägt dann wieder im Verein mit der Unwirtlichkeit und schweren Zugänglichkeit des Landes bei, es vor fremden Invasionen zu schützen, zu denen seine Armut ohnehin nicht allzusehr antreibt. Da erhält sich dann noch die alte bäuerliche Demokratie, wenn ringsherum schon längst alle Bauernschaft von Feudalherren, Pfaffen, Kaufleuten und Wucherern abhängig geworden ist. Mitunter führt eine derartige urwüchsige Demokratie in einem benachbarten Lande, das sie erobert hat, selbst ein strenges Ausbeuterregiment, in seltsamem Gegensatz zur eigenen hochgehaltenen Freiheit. So übten die alten Kantone des Vaterlandes Wilhelm Tells durch ihre Vögte im Tessin während des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ein Regiment, dessen verwüstender Druck sich dem des sagenhaften Geßler an die Seite stellen konnte.

Man sieht, sehr verschiedenartige Produktionsweisen und Klassenteilungen sind mit der bäuerlichen Wirtschaft vereinbar. Worauf sind aber diese Unterschiede zurückzuführen? Die Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung führen sie einmal auf die Gewalt zurück, dann wieder auf die Verschiedenheit der Ideen, die sich in den verschiedenen Völkern bilden. Nun ist es sicher, daß bei der Herstellung aller dieser Produktionsweisen die Gewalt eine große Rolle spielte, die Marx bekanntlich die Geburtshelferin jeder neuen Gesellschaft nannte. Aber woher kommt diese Rolle der Gewalt, woher kommt es, daß gerade die eine Volksschicht durch sie siegt und die andere nicht, und daß die Gewalt gerade diese und nicht andere Resultate zeitigt? Auf alle diese Fragen gibt uns die Gewaltstheorie keine Antwort. Und ebenso bleibt es bei der Theorie der Ideen ein Mysterium, woher die Ideen kommen, die gerade im Gebirgsland die Freiheit und im Flußland die Priesterkaste produzieren, am Meeresufer Geld- und Sklavenwirtschaft und im Hügelland feudale Hörigkeit.

Wir haben gesehen, diese Unterschiede in der Entwicklung derselben bäuerlichen Wirtschaft beruhen auf Unterschieden in dem natürlichen und dem gesellschaftlichen Milieu, in das diese Wirtschaft gesetzt wird. Je nach der Natur des Landes, je nach dem Wesen seiner Nachbarn wird die bäuerliche Wirtschaft bei derselben Technik zur Grundlage sehr verschiedener gesellschaftlicher Formen. Diese besonderen gesellschaftlichen Formen werden dann neben den natürlichen Faktoren weitere Grundlagen, welche die darauf erwachsende Fortentwicklung eigenartig gestalten. So fanden die Germanen, als sie in der Völkerwanderung in das römische Weltreich einbrachen, das Kaiserreich mit seiner Bureaukratie, dem Städtewesen, der christlichen Kirche als gesellschaftliche Bedingungen vor, die sie, so gut es ging, ihrer Produktionsweise einverleibten.

Alle diese geographischen und geschichtlichen Bedingungen muß man studieren, will man die besondere Produktions-

weise eines Landes zu einem bestimmten Zeitpunkt verstehen. Die Kenntnis seiner Technik allein genügt noch lange nicht.

Man sieht, die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht jene einfache Schablone, als die sie ihre Kritiker gewöhnlich auffassen. Die hier gegebenen Beispiele zeigen uns aber auch, wie Klassenunterschiede und Klassengegensätze durch die ökonomische Entwicklung erzeugt werden.

Unterschiede nicht bloß zwischen Individuen, sondern auch zwischen einzelnen Gruppen innerhalb der Gesellschaft hat es schon in der Tierwelt gegeben, wie wir bereits bemerkt; Unterschiede in der Kraft, dem Ansehen, vielleicht auch der materiellen Stellung von Individuen und Gruppen. Solche Unterschiede sind von Natur aus gegeben und werden kaum je völlig verschwinden können, auch nicht in einer sozialistischen Gesellschaft. Die Erfindung der Werkzeuge, die Arbeitsteilung und ihre Konsequenzen, kurz die ökonomische Entwicklung trägt noch dazu bei, solche Unterschiede zu vergrößern oder neu zu schaffen. Immerhin können sie eine gewisse, sehr enge Grenze nicht überschreiten, solange die gesellschaftliche Arbeit nicht einen Überschuß über das zur Erhaltung der Mitglieder der Gesellschaft Notwendige abwirft. Solange das nicht der Fall, kann auf gesellschaftliche Kosten kein Faulenzer gefüttert werden, kann keiner an gesellschaftlichen Produkten erheblich mehr als der andere bekommen. Gleichzeitig erstehen aber gerade in diesem Stadium durch die wachsende Feindschaft der Stämme untereinander und die blutige Austragung aller ihrer Differenzen, sowie durch gemeinsame Arbeit und gemeinsames Eigentum so viele neue Faktoren, durch welche die sozialen Triebe gestärkt werden, daß die etwa vorkommenden kleinen Eifersüchteleien und Zwistigkeiten zwischen den Geschlechtern, Altersklassen, Berufen ebensowenig einen Riß ins Gemeinwesen bringen können, wie die zwischen einzelnen Personen. Trotz der Anfänge der Arbeitsteilung, die sich da schon

vorfinden, war wohl nie die menschliche Gesellschaft geschlossener und einheitlicher, als zur Zeit der urwüchsigen Gentilgenossenschaft, die dem Beginn der Klassengegensätze vorherging.

Die Dinge ändern sich aber, sobald die gesellschaftliche Arbeit infolge ihrer wachsenden Produktivität anfängt, einen Überschuß abzuwerfen. Nun wird es für einzelne Individuen und Berufe möglich, dauernd einen erheblich größeren Anteil am gesellschaftlichen Produkt an sich zu ziehen, als die anderen festzuhalten vermögen. Einzelne Individuen werden nur selten, nur vorübergehend und ausnahmsweise derartiges für sich allein zuwege bringen, dagegen ist es naheliegend, daß die in irgend einer Weise durch die Verhältnisse begünstigten Berufe, zum Beispiel solche, die besonderes Wissen oder besondere Wehrhaftigkeit verleihen, die Kraft erlangen können, dauernd den gesellschaftlichen Überschuß an sich zu ziehen. Das Eigentum an den Produkten hängt aber aufs innigste zusammen mit dem Eigentum an den Produktionsmitteln; wer diese besitzt, kann auch über jene verfügen. Das Streben nach Monopolisierung des gesellschaftlichen Überschusses durch die eine bevorzugte Klasse erzeugt in ihr daher auch das Streben nach Monopolisierung, nach dem Alleinbesitz der Produktionsmittel. Die Formen dieses Alleinbesitzes selbst können wieder sehr verschiedene sein, entweder Gemeinbesitz der herrschenden Klasse oder Kaste, oder privater Besitz der einzelnen Familien oder Individuen dieser Klasse.

In der einen oder anderen Weise wird die Masse des arbeitenden Volkes enteignet, zu Sklaven, Hörigen, Lohnarbeitern herabgedrückt; und mit dem gemeinsamen Eigentum an Produktionsmitteln und ihrer gemeinsamen Benutzung wird das festeste Band zerrissen, das die primitive Gesellschaft zusammenhielt.

Und waren die gesellschaftlichen Unterschiede, die sich im Schoße der letzteren bilden konnten, in sehr enge Schranken

gebannt, so finden die Klassenunterschiede, die sich jetzt bilden können, praktisch gar keine Grenze. Sie können wachsen einerseits durch den technischen Fortschritt, der den Überschuß des Produkts der gesellschaftlichen Arbeit über das zur bloßen Erhaltung der Gesellschaft notwendige Maß hinaus stetig vergrößert; andererseits durch die Ausdehnung des Gemeinwesens bei gleichbleibender oder gar abnehmender Zahl der Ausbeuter, so daß die Menge der Arbeitenden und Überschüsse Liefernden pro Ausbeuter wächst. So können die Klassenunterschiede ins Ungeheure und Endlose zunehmen, und mit ihnen wachsen die sozialen Gegensätze.

In dem Maße, in dem diese Entwicklung fortschreitet, zerklüftet sich die Gesellschaft immer mehr, wird der Klassenkampf die vornehmste, allgemeinste, dauerndste Form des Daseinkampfes der Individuen in der menschlichen Gesellschaft; in demselben Maße verlieren die sozialen Triebe gegenüber der Gesamtgesellschaft an Kraft, werden sie aber um so kräftiger innerhalb der Klasse, deren Wohl für die Masse der Individuen nun immer identischer wird mit dem Gesamtwohl.

Es sind aber namentlich die ausgebeuteten, unterdrückten, aufstrebenden Klassen, in denen der Klassenkampf die sozialen Triebe und Tugenden in dieser Weise stärkt. Denn sie müssen in diesem ihre ganze Persönlichkeit mit ganz anderer Intensität einsetzen, als die herrschenden Klassen, die oft in der Lage sind, ihre Verteidigung, sei es die mit den Waffen des Krieges, sei es die mit den Waffen des Geistes, Mietlingen zu überlassen. Außerdem aber werden die herrschenden Klassen oft innerlich aufs tiefste zerklüftet durch die Kämpfe, die sie untereinander um den gesellschaftlichen Überschuß und um die Produktionsmittel führen, durch die er produziert wird. Eine der stärksten Ursachen derartiger Zerklüftung haben wir im Konkurrenzkampf kennen gelernt.

Alle diese Faktoren, die den sozialen Trieben entgegenwirken, finden in den ausgebeuteten Klassen gar keinen oder

nur geringen Boden. Je geringer dieser Boden, je besitzloser die aufstrebenden Klassen, je mehr sie ausschließlich auf die eigene Kraft angewiesen sind, desto stärker empfinden alle ihre Mitglieder ihre Solidarität gegenüber den herrschenden Klassen, desto kraftvoller entwickeln sich ihre sozialen Triebe gegenüber ihrer eigenen Klasse.

5. Die Satzungen der Moral.

a. Gewohnheit und Konvention.

Wir haben gesehen, wie die ökonomische Entwicklung in die von der Tierwelt übernommenen moralischen Faktoren ein Moment starker Veränderlichkeit hineinträgt, wie sie die Kraft der sozialen Triebe und Tugenden in verschiedenen Zeiten und gleichzeitig in verschiedenen Klassen derselben Gesellschaft verschieden gestaltet, wie sie aber auch das Bereich, innerhalb dessen die sozialen Triebe und Tugenden gelten, bald erweitert, bald verengt, einerseits von der kleinen Horde bis zur gesamten Menschheit ausdehnt, anderseits innerhalb der Gesellschaft auf eine einzige Klasse beschränkt.

Aber dieselbe ökonomische Entwicklung schafft auch einen besonderen moralischen Faktor, der in der Tierwelt gar nicht existiert, und das ist der wandelbarste von allen, denn nicht nur seine Kraft und sein Geltungsbereich, sondern auch sein Inhalt ist den stärksten Veränderungen unterworfen. Das sind die Satzungen der Moral.

In der Tierwelt finden wir wohl schon starke moralische Empfindungen, aber keine bestimmten moralischen Vorschriften, die an das Individuum gerichtet werden. Das setzt eine ausgebildete Sprache voraus, die nicht bloß Empfindungen, sondern auch Dinge oder wenigstens Handlungen zu bezeichnen vermag, eine Sprache, für deren Vorkommen in der Tierwelt jedes Anzeichen fehlt, für die ein Bedürfnis auch erst mit der gemeinsamen Arbeit ersteht. Nun erst wird es möglich, an den einzelnen bestimmte An-

forderungen zu stellen. Entspringen diese Forderungen individuellen, ausnahmsweisen Bedürfnissen, so werden sie mit dem individuellen, ausnahmsweisen Falle wieder verschwinden. Entspringen sie dagegen Bedürfnissen, die in den gesellschaftlichen Verhältnissen begründet sind, dann werden sie immer wiederkehren, solange diese Verhältnisse dauern; und in den Anfängen der Gesellschaft, wo die Entwicklung eine ungemein langsame, darf man die Dauer einzelner gesellschaftlicher Zustände auf Hunderttausende von Jahren veranschlagen. Die gesellschaftlichen Forderungen an den einzelnen wiederholen sich da so oft, so regelmäßig, daß sie zur Gewohnheit werden, zu der sich die Anlage schließlich vererbt, wie die Anlage zu besonderen Arten der Jagd beim Jagdhund, so daß einige Anregungen genügen, die Gewohnheit auch in den Nachkommen erstehen zu lassen, wie zum Beispiel das Gefühl der Schamhaftigkeit, die Gewohnheit, bestimmte Körperstellen zu bedecken, deren Entblößung unsittlich erscheint.

So entstehen Anforderungen an das Individuum in der Gesellschaft, um so zahlreichere, je komplizierter sie ist, die schließlich gewohnheitsmäßig, ohne lange Überlegung als sittliche Gebote anerkannt werden.

Aus diesem gewohnheitsmäßigen Charakter haben manche materialistische Ethiker geschlossen, das ganze Wesen der Moral beruhe nur auf Gewohnheit. Damit ist es jedoch keineswegs erschöpft. Zunächst werden durch Gewohnheit nur solche Anschauungen zu sittlichen Geboten, die Rücksichten des Individuums für die Gesellschaft fordern, sein Verhalten zu anderen Menschen regeln. Will man dagegen geltend machen, daß es auch einsame „Laster" gibt, die für unsittlich gelten, so erfolgte deren ursprüngliche Verurteilung wohl auch im Interesse der Gesellschaft. So müßte zum Beispiel die Onanie, wenn sie allgemein würde, die Erzielung einer zahlreichen Nachkommenschaft stark beeinträchtigen — und eine solche Nachkommenschaft erschien ehedem, wo Malthus

noch nicht gesprochen, als eine der wichtigsten Grundlagen des Wohlstandes und Fortschritts der Gesellschaft.

In der Bibel (1. Mose 38) wird denn auch Onan deshalb von Jehova getötet, weil er seinen Samen zur Erde fallen ließ, statt seiner Pflicht zu gehorchen und dem Weibe seines verstorbenen Bruders beizuwohnen, um diesem einen Nachkommen zu erwecken.

Die sittlichen Normen konnten auch nur deshalb zu Gewohnheiten werden, weil sie tiefen, immer wieder sich erneuernden gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprachen. Endlich aber kann eine bloße Gewohnheit nicht die Kraft des Pflichtgefühls erklären, das sich oft mächtiger erweist als alle Gebote der Selbsterhaltung. Das Gewohnheitsmäßige in der Moral bewirkt bloß, daß gewisse Normen ohne weiteres als sittliche anerkannt werden, es erzeugt aber nicht die sozialen Triebe, die die Durchführung der als sittliche Normen anerkannten Forderungen erzwingen.

So ist es zum Beispiel Sache der Gewohnheit, daß es für unanständig gilt, wenn ein Mädchen im Nachthemd sich einem Manne zeigt, auch wenn dies Gewand bis zu den Füßen reicht und den Hals umschließt, während es durchaus nicht den Anstand verletzt, wenn sich ein Mädchen abends mit tief entblößtem Busen auf einem Balle aller Welt zeigt, oder wenn es in einem Seebad in nassem Badekostüm vor den gierigen Augen von Lebemännern Revue passiert. Aber nur die Kraft der sozialen Triebe kann bewirken, daß ein sittenstrenges Mädchen das, was Konvention, Mode, Gewohnheit, kurz die Gesellschaft, einmal zu einer Schamlosigkeit gestempelt, um keinen Preis auf sich nehmen würde, und dem, was es als Schande betrachtet, mitunter selbst den Tod vorzieht.

Andere Ethiker haben die Auffassung der sittlichen Normen als bloße Gewohnheiten noch weiter getrieben und sie als bloße konventionelle Moden hingestellt, gestützt auf die Erscheinung, daß jede Gesellschaftsform, jede Nation, ja jede

Klasse ihre besonderen sittlichen Anschauungen hat, die oft sehr im Widerspruch zu anderen stehen, daß eine absolute sittliche Norm nicht gilt. Man hat daraus geschlossen, die Sittlichkeit sei eine wechselnde Mode, der bloß der gedankenlose Philisterpöbel huldige, über die sich der Übermensch, wie über alles Herdenmäßige, erheben dürfe und müsse.

Aber nicht nur sind die sozialen Triebe etwas durchaus nicht Konventionelles, sondern etwas tief in der Menschennatur, der Natur des Menschen als sozialen Tieres Begründetes; auch die sittlichen Satzungen sind nichts Willkürliches, sondern entspringen den gesellschaftlichen Bedürfnissen.

Es ist allerdings nicht in jedem Falle möglich, den Zusammenhang zwischen bestimmten sittlichen Anschauungen und den gesellschaftlichen Verhältnissen, denen sie entsprangen, festzustellen. Das Individuum übernimmt die sittlichen Normen von seiner gesellschaftlichen Umgebung ohne jedes Bewußtsein ihrer gesellschaftlichen Ursachen. Die sittliche Norm wird ihm zur Gewohnheit und erscheint ihm dann als ein Ausfluß seines eigenen geistigen Wesens, von vornherein gegeben, ohne jede praktische Wurzel. Nur die wissenschaftliche Forschung vermochte nach und nach für eine Reihe von Fällen die Beziehungen zwischen bestimmten Gesellschaftsformen und bestimmten sittlichen Satzungen aufzuhellen, und vieles liegt da noch dunkel. Die Gesellschaftsformen, denen spätere noch geltende sittliche Normen entstammen, liegen oft weit zurück, in grauer Vorzeit. Außerdem aber muß man, um eine sittliche Forderung zu verstehen, nicht bloß das gesellschaftliche Bedürfnis kennen, das sie hervorrief, sondern auch die besondere Denkweise der Gesellschaft, die sie schuf. Jede Produktionsweise hängt nicht bloß mit bestimmten Werkzeugen, bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern auch einem bestimmten Erkenntnisinhalt und Erkenntnisvermögen, einer bestimmten Auffassung der Folge von Ursache und Wirkung, einer bestimmten Logik, kurz einer bestimmten Denkweise zusammen. Frühere Denk-

weisen zu begreifen, ist aber ungemein schwer, weit schwerer noch als die Bedürfnisse einer anderen als der eigenen Gesellschaft.

Indessen ist der Zusammenhang zwischen den Satzungen der Moral und den gesellschaftlichen Bedürfnissen bereits an so zahlreichen Beispielen erwiesen, daß man ihn als allgemeine Regel annehmen kann. Besteht aber dieser Zusammenhang, dann muß eine Änderung der Gesellschaft auch eine Änderung mancher moralischen Satzungen nach sich ziehen. Deren Wechsel ist also nicht nur nichts Wunderbares, wunderbar wäre es vielmehr, wenn mit der Veränderung der Ursache nicht auch die Wirkung sich änderte. Diese Änderungen sind notwendig, gerade deswegen notwendig, weil jede Gesellschaftsform zu ihrem Bestand bestimmter ihr angepaßter moralischer Satzungen bedarf.

Wie verschieden und wandelbar die sittlichen Normen sind, das ist sehr bekannt. Ein Beispiel genüge daher, eine von der der heutigen europäischen Gesellschaft abweichende Moral zu illustrieren.

Fridtjof Nansen gibt uns im zehnten Kapitel seines „Eskimoleben" eine sehr ansprechende Schilderung der Eskimomoral, der hier einige Stellen entnommen seien:

„Einer der hübschesten und markantesten Züge im Charakter des Eskimo ist wohl seine Ehrlichkeit. . . . Für den Eskimo ist es von besonderer Bedeutung, daß er sich auf seine Mitmenschen und Nachbarn verlassen kann. Damit aber dieses gegenseitige Vertrauen, ohne das ja jedes Zusammenschließen im Daseinskampf unmöglich ist, auch Bestand habe, ist es notwendig, daß jeder gegen den anderen ehrlich handle. . . . Aus demselben Grunde lügen sie, besonders die Männer, einander auch nicht gern etwas vor. Ein rührender Beweis hierfür ist folgender, von Dalager erzählter Zug: ‚Wenn sie einem anderen ein Ding beschreiben sollen, hüten sie sich, es glänzender auszumalen, als es verdient. Ja, wenn einer etwas kaufen will, das er nicht gesehen hat, beschreibt der Verkäufer, auch wenn er es gern los sein will, das Ding doch immer etwas weniger gut, als es ist.'"

Die Moral der Reklame ist für die Eskimos noch nicht erfunden. Allerdings gilt das alles nur für ihren Verkehr untereinander. Fremden gegenüber sind sie nicht so streng.

„Schlägereien und derartige Roheiten kommen bei ihnen nicht vor. Mord ist gleichfalls eine große Seltenheit", und wo er vorkommt, ist er nicht eine Folge ökonomischer Zwistigkeiten, sondern von Liebeshändeln. „Sie halten es für grausam, ihre Mitmenschen zu töten. Krieg ist daher in ihren Augen etwas Unverständliches und Verabscheuungswürdiges, ihre Sprache hat nicht einmal ein Wort dafür; und Soldaten und Offiziere, die zu dem Handwerk, Leute totzuschlagen, angelernt werden, sind ihnen reine Menschenschlächter."

„Dasjenige unserer Gebote, gegen welches sich die Grönländer am häufigsten versündigen, ist das sechste. . . . Tugend und Züchtigkeit stehen in Grönland nicht in hohem Ansehen. . . . Viele sehen es (auf der Westküste) für gar keine besondere Schande an, wenn ein unverheiratetes Mädchen Kinder bekommt. . . . Während wir in Godthaab waren, befanden sich dort in der Nachbarschaft zwei Mädchen in gesegneten Umständen, verbargen dies aber durchaus nicht, . . . und schienen über diesen sichtbaren Beweis, daß sie nicht verschmäht worden waren, beinahe stolz zu sein. Aber auch von der Ostküste sagt Holm, daß es dort für keine Schande gilt, wenn eine Unverheiratete Kinder hat. . . ."

„Egede sagt auch, daß die Frauen es für ein besonderes Glück und eine große Ehre halten, mit einem Angekok, das heißt einem ihrer Propheten und Gelehrten, in ein intimes Verhältnis zu treten, und fügt hinzu: ‚ja viele Männer sehen es selber gern und bezahlen den Angekok dafür, daß er bei ihren Frauen schlafe, besonders wenn sie selber keine Kinder mit ihnen zeugen können.'"

„Die Freiheit der Eskimoweiber ist also sehr verschieden von der dem germanischen Weibe zustehenden. Der Grund liegt wohl darin, daß, während die Erhaltung des Erbes, Geschlechtes und Stammbaumes bei den Germanen stets eine große Rolle gespielt hat, alles dieses für den Eskimo bedeutungslos ist, da er wenig oder nichts zu vererben hat und es für ihn hauptsächlich darauf ankommt, Kinder zu haben. . . ."

„Wir finden diese Moral auf den ersten Blick natürlich für schlecht. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie es auch für den

Eskimo ist. Wir müssen uns überhaupt hüten, von unserem Gesichtspunkt aus Anschauungen, die sich durch viele Generationen und viele Erfahrungen bei einem Volke entwickelt haben, sofort zu verdammen, auch wenn sie den unseren noch so sehr widerstreiten. Die Ansichten von Gut und Recht sind hier auf Erden außerordentlich verschieden. Als Beispiel möchte ich anführen, daß, als Nils Egede einem Eskimomädchen von der Liebe zu Gott und unserem Nächsten gesprochen hatte, das Mädchen erklärte; ‚Ich habe bewiesen, daß ich meinen Nächsten liebe, denn eine alte Frau, die krank war und nicht sterben konnte, bat mich, daß ich sie für Geld nach der steilen Klippe führen möge, von der sich immer die hinabstürzen, die nicht mehr leben mögen. Weil ich aber meine Leute liebe, führte ich sie umsonst hin und stürzte sie vom Felsen herunter.'

„Egede meinte, dies sei eine schlechte Handlung, und sagte, sie habe einen Menschen getötet. Sie sagte, nein, sie habe großes Mitleid mit der Alten gehabt und geweint, als sie hinabgestürzt war. Soll man dies nun eine gute oder eine böse Tat nennen?"

Wir haben bereits gesehen, daß die Notwendigkeit, alte und kranke Mitglieder der Gesellschaft zu töten, bei beschränkten Nahrungsquellen leicht eintritt und diese Tötung zu einer sittlichen Tat stempelt.

„Als derselbe Egede ein andermal davon sprach, daß Gott die Bösen bestrafe, sagte ihm ein Eskimo, er gehöre auch zu denen, die die Bösen bestrafen, denn er habe drei alte Weiber, die Hexen waren, erschlagen.

„Derselbe Unterschied in der Auffassung von Gut und Böse macht sich auch dem sechsten Gebot gegenüber geltend. Der Eskimo stellt das Gebot: Seid fruchtbar und mehret euch, höher als das der Keuschheit. Dazu hat er um so mehr Grund, als seine Rasse von Natur wenig fruchtbar ist."

Endlich sei noch eine Stelle aus dem Briefe erwähnt, den ein bekehrter Eskimo an Paul Egede richtete, der in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Grönland als Missionar wirkte und die Eskimomoral noch fast unberührt von europäischen Einflüssen vorfand. Dieser bekehrte Eskimo hatte von den Kolonialkriegen zwischen Engländern und

Holländern gehört und gab seinem Abscheu über diese „Unmenschlichkeit" Ausdruck:

„Wenn wir nur so viel Speise haben, daß wir uns satt essen können, und genug Felle bekommen, um uns gegen die Kälte zu schützen, sind wir zufrieden, und Du weißt selbst, daß wir den kommenden Tag für das Seine sorgen lassen. Wir wollten also nicht darum (um das Meer) Krieg führen, auch wenn es in unserer Macht läge. . . . Wir können sagen, das Meer, das unsere Küste bespült, gehört uns, unser sind auch die darin schwimmenden Walfische, Walrosse, Seehunde und Lachse; doch wir haben nichts dagegen, daß sich andere so viel von dem großen Vorrat nehmen, wie sie wollen. Wir haben das große Glück, von Natur nicht so habgierig zu sein wie sie. . . . Es ist wirklich merkwürdig, mein lieber Paul! Euer Volk weiß, daß es einen Gott, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge gibt, daß sie nach diesem Leben entweder selig oder verdammt werden, je nachdem sie sich betragen haben, und dennoch leben sie, als wäre ihnen befohlen worden, böse zu sein, und als brächte ihnen das Sündigen Vorteil und Ehre. Meine Landsleute wissen weder von Gott noch vom Teufel etwas, und doch benehmen sie sich anständig, verkehren liebevoll und einträchtig miteinander, teilen alles miteinander und schaffen sich gemeinsam ihren Lebensunterhalt."

Es ist der Gegensatz der Moral eines primitiven Kommunismus zur kapitalistischen Moral, der hier zutage tritt. Aber noch ein anderer Unterschied taucht hier auf: In der Eskimogesellschaft stimmen Theorie und Praxis der Moral überein; in der kapitalistischen Gesellschaft besteht zwischen beiden eine weite Kluft. Den Grund davon werden wir gleich kennen lernen.

b. Die Produktionsweise und ihr Überbau.

Die sittlichen Normen ändern sich mit der Gesellschaft, jedoch nicht ununterbrochen, nicht in der gleichen Weise und dem gleichen Maße wie die gesellschaftlichen Bedürfnisse. Sie werden als Normen ohne weiteres deshalb anerkannt und empfunden, weil sie Gewohnheiten geworden sind. Sind

sie aber einmal als solche festgewurzelt, dann können sie lange eine selbständige Existenz führen, während der technische Fortschritt und damit die Entwicklung der Produktionsweise, die Umwandlung der gesellschaftlichen Bedürfnisse, fortschreitet.

Es ist mit den Satzungen der Moral wie mit dem übrigen, komplizierteren ideologischen Überbau, der sich über der Produktionsweise erhebt. Er kann sich von seiner Grundlage loslösen und eine Zeitlang ein selbständiges Dasein führen.

Die Entdeckung dieser Tatsache hat alle jene Elemente in hellen Jubel versetzt, die sich der Macht des Marxschen Gedankens nicht entziehen können und denen doch die Konsequenzen der ökonomischen Entwicklung höchst unangenehm sind, die nach Kantscher Manier den Geist als selbständige Triebkraft in die Entwicklung des gesellschaftlichen Organismus einschmuggeln möchten. Da kam ihnen die Anerkennung der Tatsache sehr gelegen, daß die geistigen Faktoren der Gesellschaft zeitweise selbständig in ihr wirken können. Damit hoffte man endlich die ersehnte Wechselwirkung gefunden zu haben: die Ökonomie wirkt auf den Geist und dieser auf die Ökonomie, beide sollen die gesellschaftliche Entwicklung entweder in der Weise beherrschen, daß einmal die ökonomischen Faktoren und in einer späteren Periode wieder der geistige Antrieb die Gesellschaft vorwärts treibt, oder in der Weise, daß beide Faktoren nebeneinander und miteinander ein gemeinsames Produkt erzeugen, daß, mit anderen Worten, unser Wollen und Wünschen die harte ökonomische Notwendigkeit wenigstens mitunter aus eigener Kraft zu durchbrechen und abzuändern imstande ist.

Kein Zweifel, es besteht eine Wechselwirkung zwischen der Ökonomie und ihrem geistigen Überbau — Moral, Religion, Recht, Kunst usw. —: von dem geistigen Wirken des Erfindens reden wir hier nicht, es gehört zur Technik, in der ja der Geist auch eine Rolle spielt, neben dem Werkzeug; die Technik ist die bewußte Erfindung und Anwendung von Werkzeugen durch den denkenden Menschen.

Wie die anderen ideologischen Faktoren ist auch die Moral imstande, die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung zu fördern. Gerade darin liegt ja ihre gesellschaftliche Bedeutung. Da bestimmte gesellschaftliche Satzungen bestimmten gesellschaftlichen Bedürfnissen entspringen, werden sie das gesellschaftliche Zusammenwirken um so mehr erleichtern, je besser sie der besonderen Eigenart der Gesellschaft angepaßt sind, die sie schafft.

Die Moral wirkt also auf das gesellschaftliche Leben fördernd zurück. Aber das gilt nur so lange, als sie von diesem abhängig bleibt, als sie den gesellschaftlichen Bedürfnissen entspricht, die sie erzeugen.

Sobald die Moral der Gesellschaft gegenüber ein selbständiges Dasein gewinnt, sobald sie nicht mehr durch diese bestimmt wird, nimmt ihre Rückwirkung einen anderen Charakter an. Soweit sie sich jetzt weiter entwickelt, wird ihre Entwicklung eine rein formale, bloß logische. Sobald sie sich den Einflüssen der wechselnden Außenwelt verschließt, kann sie auch nicht mehr neue Anschauungen schaffen, sondern nur die schon gewonnenen so ordnen, daß die Widersprüche aus ihnen verschwinden. Aufhebung der Widersprüche, Gewinnung einer einheitlichen Anschauung, Lösung aller Probleme, die durch die Widersprüche gesetzt werden, das ist das Wirken des denkenden Geistes. Damit kann er aber den gewonnenen ideologischen Überbau nur befestigen, nicht über sich selbst erheben. Nur das Auftreten neuer Widersprüche, neuer Probleme kann eine wirkliche Fortentwicklung bewirken. Der menschliche Geist schafft aber nicht aus sich selbst heraus Widersprüche und Probleme; sie werden in ihm nur erzeugt durch Einwirkungen der Umwelt auf ihn.

Sobald die moralischen Satzungen sich verselbständigen, hören sie daher auf, ein Element des gesellschaftlichen Fortschritts zu sein. Sie verknöchern, werden ein konservatives Element, ein Hindernis des Fortschritts. So kann in der menschlichen Gesellschaft, was in der tierischen unmöglich,

die Moral aus einem unentbehrlichen zusammenhaltenden Bindeglied zu einem Mittel unerträglicher Einschnürung des gesellschaftlichen Lebens werden. Das ist auch eine Wechselwirkung, aber keine im Sinne unserer antimaterialistischen Ethiker.

Die Gegensätze zwischen bestimmten moralischen Satzungen und bestimmten gesellschaftlichen Bedürfnissen können schon in der primitiven Gesellschaft eine gewisse Stärke erreichen; sie werden aber dann noch tiefer durch das Aufkommen der Klassengegensätze. Ist in der klassenlosen Gesellschaft das Verharren bei bestimmten moralischen Satzungen nur eine Sache der Gewohnheit, ist zu ihrer Überwindung nur die Macht der Gewohnheit zu besiegen, so wird von nun an die Aufrechterhaltung bestimmter moralischer Satzungen auch eine Sache des Interesses, oft eines sehr mächtigen Interesses. Und nun kommen auch Mittel der Gewalt, des physischen Zwanges auf, die ausgebeuteten Klassen niederzuhalten, und diese Zwangsmittel werden ebenfalls in den Dienst der „Moral" gestellt, zur Befolgung sittlicher Normen, die im Interesse der herrschenden Klassen liegen.

Von derartigen Zwangsmitteln kann die klassenlose Gesellschaft absehen. Wohl reichen auch in ihr die sozialen Triebe nicht immer aus, von jedem Individuum die Befolgung der moralischen Satzungen zu erreichen; die Stärke der sozialen Triebe in den verschiedenen Individuen ist ja sehr verschieden, und ebenso die der anderen Triebe der Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Nicht immer behalten da die ersteren die Oberhand; aber als Mittel des Zwanges, der Strafe, der Abschreckung für andere genügt in solchen Fällen für die klassenlose Gesellschaft die öffentliche Meinung, die Meinung der Gesellschaft. Diese schafft nicht das Sittengesetz in uns, das Pflichtgefühl. Das Gewissen ist auch dann in uns wirksam, wenn niemand uns beobachtet und die Macht der öffentlichen Meinung ganz aus-

geschaltet bleibt; es kann uns unter Umständen in einer Gesellschaft, die von Klassengegensätzen und einander widersprechenden sittlichen Normen erfüllt ist, zwingen, der öffentlichen Meinung der Mehrheit zu trotzen.

Aber die öffentliche Meinung wirkt in einer klassenlosen Gesellschaft als ein ausreichendes Mittel der Polizei, der öffentlichen Befolgung der sittlichen Normen. Das Individuum ist der Gesellschaft gegenüber so nichtig, daß es gar nicht die Kraft hat, ihrer einmütigen Stimme zu trotzen. Diese wirkt völlig erdrückend, so daß es da weiterer Zwangs- und Strafmittel nicht bedarf, um den ungestörten Verlauf des gesellschaftlichen Lebens zu sichern. Auch heute, in der Klassengesellschaft, sehen wir, daß die öffentliche Meinung der eigenen Klasse, oder, wo man sie verläßt, der Klasse oder Partei, der man sich anschließt, mächtiger ist als alle Zwangsmittel des Staates. Kerker, Elend, den Tod zieht man der Schande vor.

Aber die öffentliche Meinung der einen Klasse wirkt nicht auf die gegnerische Klasse. Wohl kann die Gesellschaft, solange es keine Klassengegensätze in ihr gibt, durch die Macht ihrer Meinung das einzelne Individuum im Zaume halten und zur Befolgung ihrer Gebote zwingen, wenn der soziale Trieb in seiner Brust dazu nicht ausreicht. Aber die öffentliche Meinung versagt, wo nicht das Individuum wider die Gesellschaft, sondern Klasse wider Klasse steht. Da muß die herrschende Klasse andere Zwangsmittel eingreifen lassen, will sie sich durchsetzen, Mittel der überlegenen physischen oder ökonomischen Macht, der überlegenen Organisation, aber auch der überlegenen Intelligenz. Zu den Soldaten, Polizisten und Richtern gesellen sich nun auch die Pfaffen als Herrschaftsmittel, und gerade der kirchlichen Organisation fällt jetzt die besondere Aufgabe zu, die überkommene Moral zu konservieren. Diese Verbindung zwischen Religion und Moral vollzieht sich um so leichter, als die neuen Religionen, die sich zur Zeit des Verfalles des urwüchsigen

Kommunismus und der Gentilgesellschaft bilden, in starkem Gegensatz stehen zu den alten Naturreligionen, deren Wurzeln in die klassenlose Zeit hinabreichen und die keine besondere Priesterschaft kennen. In den alten Religionen sind Gottheit und Ethik durchaus nicht miteinander verbunden. Die neuen Religionen dagegen erwachsen auf dem Boden jener Philosophie, die die Ethik und den Glauben an die Gottheit und an ein Jenseits aufs engste miteinander verknüpft, den einen Faktor durch den anderen stützend. Seitdem sind Religion und Ethik als Herrschaftsmittel innig miteinander verbunden. Wohl ist das Sittengesetz ein Produkt der sozialen Natur des Menschen; wohl sind die jeweiligen sittlichen Normen Produkte besonderer gesellschaftlicher Bedürfnisse; wohl haben die einen wie die anderen mit der Religion nichts zu tun. Aber jene Art von Moral, die dem Volke im Interesse der herrschenden Klassen erhalten werden muß, sie bedarf allerdings dringend der Religion und des ganzen kirchlichen Organismus zu ihrer Stütze. Ohne diese bräche sie noch schneller zusammen, als es ohnehin geschieht.

c. Alte und neue Moral.

Je länger aber die überlebten moralischen Satzungen in Kraft bleiben, indes die ökonomische Entwicklung fortschreitet und neue gesellschaftliche Bedürfnisse schafft, welche neue sittliche Normen erfordern, um so größer wird der Widerspruch zwischen der herrschenden Moral der Gesellschaft und dem Leben und Streben ihrer Mitglieder.

Aber dieser Widerspruch äußert sich in den verschiedenen Klassen auf verschiedene Weise. Die konservativen Klassen, jene, deren Existenz auf den alten gesellschaftlichen Bedingungen beruht, halten fest an der alten Moral. Jedoch nur in der Theorie. In der Praxis können sie sich keinesfalls den Einwirkungen der neuen gesellschaftlichen Bedingungen entziehen. Der bekannte Widerspruch zwischen sittlicher Theorie und Praxis setzt hier ein. Er gilt manchem

als ein Naturgesetz der Moral; deren Forderungen erscheinen als etwas sehr Wünschenswertes, aber Unerfüllbares. Der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis in der Moral kann aber hier wieder zweierlei Formen annehmen. Klassen und Individuen voll Kraftgefühl setzen sich offen über die Forderungen der überlieferten Sittlichkeit hinweg, deren Notwendigkeit für die anderen sie wohl anerkennen. Klassen und Individuen, die sich schwach fühlen, übertreten dagegen heimlich die sittlichen Gebote, die sie öffentlich predigen. So schafft diese Phase je nach der historischen Situation in den untergehenden Klassen entweder Zynismus oder Heuchelei. Gleichzeitig aber schwindet, wie wir gesehen, gerade in diesen Klassen leicht die Kraft der sozialen Triebe infolge des Erstarkens von Sonderinteressen, sowie der Möglichkeit, sich in den auszufechtenden Kämpfen durch Mietlinge ersetzen zu lassen und den Einsatz der eigenen Persönlichkeit zu vermeiden.

Alles das erzeugt in konservativen, namentlich herrschenden Klassen jene Erscheinungen, die man unter dem Namen der Unsittlichkeit zusammenfaßt.

Materialistische Ethiker, denen die moralischen Satzungen bloß konventionelle Moden sind, leugnen die Möglichkeit einer derartigen Unsittlichkeit als gesellschaftlicher Erscheinung. Da alle Sittlichkeit relativ, sei das, was man Unsittlichkeit nennt, eben nur eine von der unseren abweichende Art der Sittlichkeit.

Andererseits ziehen idealistische Ethiker aus der Tatsache, daß es ganze unsittliche Klassen und Gesellschaften gibt, den Schluß, daß es auch eine ewige, von Raum und Zeit unabhängige Sittlichkeit geben müsse, einen von den wechselnden gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängigen Maßstab, an dem man die Moral jeder Gesellschaft und Klasse messen könne.

Leider aber ist jenes Element der menschlichen Moral, das, wenn auch nicht von Raum und Zeit unabhängig, so

doch älter als die wechselnden gesellschaftlichen Verhältnisse ist, die sozialen Triebe, gerade jenes, das die menschliche Moral mit der tierischen gemein hat. Was aber spezifisch menschlich an der Moral, die sittlichen Normen, ist stetem Wechsel unterworfen. Das beweist jedoch nicht, daß eine Klasse oder gesellschaftliche Gruppe nicht unsittlich sein kann, es beweist bloß, daß es, wenigstens was die sittlichen Normen anbelangt, ebensowenig wie eine absolute Sittlichkeit, eine absolute Unsittlichkeit gibt. Auch die Unsittlichkeit ist in dieser Beziehung ein relativer Begriff. Als absolute Unsittlichkeit kann man nur das Fehlen der sozialen Triebe und Tugenden ansehen, die der Mensch von den sozialen Tieren übernommen hat.

Betrachtet man dagegen die Unsittlichkeit als Verfehlung gegen Satzungen der Moral, dann bedeutet sie nicht das Abweichen von einem bestimmten, für alle Zeiten und Länder geltenden Maßstab der Sittlichkeit, sondern den Widerspruch der sittlichen Praxis gegen die eigenen sittlichen Grundsätze, bedeutet sie die Übertretung von sittlichen Normen, die man selbst als notwendig anerkennt und fordert. Es ist daher ein Unsinn, bestimmte sittliche Normen irgend eines Volkes oder einer Klasse, die als solche anerkannt werden, deshalb für unsittlich zu erklären, weil sie unseren eigenen sittlichen Normen widersprechen. Die Unsittlichkeit kann stets nur ein Abweichen von der eigenen, nie von fremder Moral sein. Dieselbe Erscheinung, etwa freier geschlechtlicher Verkehr oder Gleichgültigkeit gegen das Eigentum, kann in dem einen Falle das Produkt sittlicher Fäulnis sein in einer Gesellschaft, die die strengste Ehe und die größte Heiligkeit des Eigentums als notwendig anerkennt; sie kann in einem anderen Falle das hochsittliche Produkt eines sehr gesunden gesellschaftlichen Organismus sein, dessen Bedürfnisse weder das feste Privateigentum an einer Frau noch das an bestimmten Konsumtions- und Produktionsmitteln erheischen.

d. Das sittliche Ideal.

Äußert sich aber der wachsende Widerspruch zwischen den wechselnden gesellschaftlichen Bedingungen und der stagnierenden Moral bei den konservativen, namentlich den herrschenden Klassen, in steigender Unsittlichkeit, Zunahme von Heuchelei und Zynismus, die oft noch Hand in Hand geht mit einer Schwächung der sozialen Triebe, so führt er zu ganz anderen Ergebnissen in den aufstrebenden und ausgebeuteten Klassen. Ihre Interessen stehen im vollsten Gegensatz zu der gesellschaftlichen Grundlage, die die herrschende Moral schufen. Sie haben nicht den mindesten Grund, an ihr zu hängen, sie haben allen Grund, ihr entgegenzutreten. Je mehr sie sich ihres Gegensatzes zur herrschenden gesellschaftlichen Ordnung bewußt werden, desto stärker wächst auch ihre sittliche Empörung, desto mehr setzen sie der alten, überkommenen Moral eine neue entgegen, die sie als Moral der ganzen Gesellschaft durchsetzen wollen. So ersteht in den aufsteigenden Klassen ein sittliches Ideal, das immer kühner wird, je mehr diese Klassen an Kraft gewinnen. Und gleichzeitig wird, wie wir gesehen haben, gerade in denselben Klassen auch die Kraft der sozialen Triebe durch den Klassenkampf besonders entwickelt, so daß mit der Kühnheit des neuen sittlichen Ideals auch die Begeisterung dafür wächst. Dieselbe Entwicklung also, die in konservativen oder untergehenden Klassen wachsende Unsittlichkeit produziert, erzeugt in den aufsteigenden in zunehmendem Maße eine Summe von Erscheinungen, die wir unter dem Namen des ethischen Idealismus zusammenfassen, der mit dem philosophischen nicht verwechselt werden darf. Gerade diese aufsteigenden Klassen neigen oft zum philosophischen Materialismus, dem die untergehenden von dem Moment an widerstreben, als sie sich dessen bewußt werden, daß die Wirklichkeit das Todesurteil über sie ausspricht, daß sie nur noch von übernatürlichen, göttlichen oder ethischen, Mächten Rettung erwarten dürfen.

Der Inhalt des neuen sittlichen Ideals ist nicht immer ein sehr klarer. Er geht hervor nicht aus irgend einer tiefen wissenschaftlichen Erkenntnis des gesellschaftlichen Organismus, der den Urhebern des Ideals vielfach ganz unbekannt ist, sondern aus einem tiefen gesellschaftlichen Bedürfnis, einem heißen Sehnen, einem energischen Wollen nach etwas anderem als dem Bestehenden, nach etwas, was das Gegenteil des Bestehenden ist. Und so ist auch dieses sittliche Ideal im Grunde nur etwas rein Negatives, nichts als der Gegensatz zur herrschenden Sittlichkeit.

Seitdem es eine Klassengesellschaft gibt, schützt aber die herrschende Sittlichkeit, sobald sich ein scharfer Klassengegensatz gebildet hat, stets Unfreiheit, Ungleichheit, Ausbeutung. Und so ist denn auch das sittliche Ideal aufstrebender Klassen in historischer Zeit stets anscheinend dasselbe gewesen, stets jenes, das die französische Revolution zusammenfaßte in den Worten: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Es schien, als sei dies Ideal unabhängig von Raum und Zeit in jede Menschenbrust gepflanzt, als sei es die Aufgabe des Menschengeschlechtes, seit seinem Beginn demselben sittlichen Ideal nachzustreben, als bestehe die Entwicklung der Menschheit in der allmählichen Annäherung an dieses Ideal, das ihr ununterbrochen vorschwebe.

Aber wenn wir näher zusehen, so finden wir, daß die Übereinstimmung des sittlichen Ideals der verschiedenen historischen Perioden nur eine sehr oberflächliche ist, und daß hinter ihr sehr große Verschiedenheiten der gesellschaftlichen Ziele liegen, die den Verschiedenheiten der jeweiligen gesellschaftlichen Situation entsprechen.

Vergleichen wir nur das Christentum, die französische Revolution, die heutige Sozialdemokratie, so finden wir, daß Freiheit und Gleichheit für jede von ihnen etwas ganz anderes bedeuteten, je nach ihrer Stellung zum Eigentum und zur Produktion. Das Urchristentum verlangte nach

der Gleichheit des Eigentums in der Weise, daß es seine gleiche Teilung unter alle zu Zwecken des Konsums forderte. Und unter der Freiheit verstand es die Befreiung von aller Arbeit, wie sie auch den Lilien auf dem Felde zuteil wird, die nicht spinnen und nicht weben und sich doch ihres Lebens freuen.

Die französische Revolution wieder verstand unter der Gleichheit die Gleichheit des Eigentumsrechtes. Das private Eigentum selbst erklärte sie für heilig. Und die wahre Freiheit war für sie die Freiheit, das Eigentum im wirtschaftlichen Leben nach Gutdünken möglichst profitabel anzuwenden.

Die Sozialdemokratie endlich schwört weder auf das private Eigentum noch verlangt sie seine Teilung. Sie verlangt seine Vergesellschaftlichung, und die Gleichheit, die sie anstrebt, ist das gleiche Anrecht aller auf die Produkte der gesellschaftlichen Arbeit. Die gesellschaftliche Freiheit endlich, die sie fordert, ist weder die Befreiung von der Arbeit noch die Freiheit, nach Belieben über die Produktionsmittel zu verfügen und zu produzieren, sondern die Einschränkung der notwendigen Arbeit durch Heranziehung aller Arbeitsfähigen zur Arbeit und durch ausgedehnteste Anwendung arbeitsparender Maschinen und Methoden. Auf diese Weise soll die notwendige Arbeit, die keine freie sein kann, sondern eine gesellschaftlich geregelte sein muß, auf ein Minimum für jeden reduziert und jedem eine ausreichende Zeit der Freiheit gesichert werden, der freien künstlerischen und wissenschaftlichen Betätigung, des freien Lebensgenusses. Gesellschaftliche Freiheit — von der politischen sehen wir hier ab — durch möglichste Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit: das ist die Freiheit, die der moderne Sozialismus meint.

Man sieht, das gleiche sittliche Ideal der Freiheit und Gleichheit kann sehr verschiedene gesellschaftliche Ideale umfassen. Die äußerliche Übereinstimmung des sittlichen Ideals

verschiedener Zeiten und Länder ist aber nicht die Folge eines von Raum und Zeit unabhängigen Sittengesetzes, das dem Menschen aus einer übernatürlichen Welt her innewohnt, sondern nur die Folge davon, daß bei allen gesellschaftlichen Unterschieden die Grundlinien der Klassenherrschaft in der menschlichen Gesellschaft stets dieselben geblieben sind.

Jedoch nicht bloß aus dem Klassengegensatz kann ein neues sittliches Ideal erstehen. Auch innerhalb der konservativen Klassen kann es einzelne Individuen geben, die mit ihrer Klasse gesellschaftlich nur lose zusammenhängen und kein Klassenbewußtsein entwickeln. Dabei aber besitzen sie starke soziale Triebe und Tugenden, die sie jede Heuchelei und jeden Zynismus verabscheuen lassen, und verfügen über große Intelligenz, die sie den Widerspruch zwischen den überkommenen moralischen Satzungen und den gesellschaftlichen Bedürfnissen klar erkennen läßt. Solche Individuen müssen ebenfalls dahin kommen, für sich neue sittliche Ideale aufzustellen. Aber ob diese Ideale gesellschaftliche Kraft erhalten, das hängt davon ab, ob sie in Klassenideale münden oder nicht. Nur als Triebkraft des Klassenkampfes kann das sittliche Ideal fruchtbringend wirken. Denn nur der Klassenkampf, nicht das Sonderbestreben von Eigenbrödlern besitzt die Kraft, die Gesellschaft weiter zu entwickeln und den Bedürfnissen der höher entwickelten Produktivkräfte anzupassen. Und soweit das sittliche Ideal überhaupt verwirklicht werden kann, ist dies nur durch eine Änderung der Gesellschaft zu erreichen.

Ein eigentümliches Pech wollte es freilich bisher, daß das sittliche Ideal nie erreicht ward. Das wird leicht begreiflich, wenn man seinen Ursprung betrachtet. Das sittliche Ideal ist nichts als der Komplex der Wünsche und Bestrebungen, die durch den Gegensatz zum bestehenden Zustand hervorgerufen werden. Es ist als Triebkraft des Klassenkampfes, als Mittel, die Kräfte der aufstrebenden Klassen zum Kampfe

gegen das Bestehende zusammenzufassen und anzustacheln, ein mächtiger Hebel zur Überwindung dieses Bestehenden. Aber der neue gesellschaftliche Zustand, der an Stelle des alten tritt, hängt nicht von der Gestaltung des sittlichen Ideals ab, sondern von den gegebenen materiellen Bedingungen, der Technik, dem natürlichen Milieu, der Art der Nachbarn und Vorfahren der bestehenden Gesellschaft usw.

Eine neue Gesellschaft konnte also von dem sittlichen Ideal derjenigen, die sie herbeigeführt, leicht erheblich abweichen, um so eher, je weniger die sittliche Entrüstung mit Kenntnis dieser materiellen Bedingungen gepaart war. Das Ideal endete denn auch bisher stets mit einem Katzenjammer, erwies sich als eine Illusion, nachdem es seine historische Schuldigkeit getan und als Antrieb gewirkt hatte, das Alte zu zerstören.

Wir haben oben gesehen, wie in den konservativen Klassen der Gegensatz zwischen sittlicher Theorie und Praxis auftaucht, so daß ihnen die Sittlichkeit als etwas erscheint, was alle Welt fordert, aber niemand übt, etwas, was über die Kräfte irdischer Wesen geht, was nur überirdischen Wesen zu vollziehen gegeben ist. Hier sehen wir in den revolutionären Klassen eine andere Art des Gegensatzes zwischen sittlicher Theorie und Praxis erstehen, den Gegensatz zwischen dem sittlichen Ideal und der durch die soziale Revolution geschaffenen Wirklichkeit. Hier scheint wiede die Sittlichkeit als etwas, was alle Welt anstrebt, niemand erreicht, als das für irdische Wesen Unerreichbare. Kein Wunder, daß dann die Ethiker vermeinen, die Sittlichkeit sei überirdischen Ursprunges und unser tierisches Wesen, das an der Erde klebt, schuld daran, daß wir ihr Bild stets nur sehnsuchtsvoll von der Ferne anbeten dürfen, ohne es jemals umfassen zu können.

Von diesen himmlischen Höhen wird die Sittlichkeit durch den historischen Materialismus auf die Erde herabgezogen. Wir lernen ihren tierischen Ursprung erkennen und sehen,

wie ihre Wandlungen in der menschlichen Gesellschaft durch die Wandlungen bedingt sind, welche diese durchmacht, angetrieben durch die technische Entwicklung. Und das sittliche Ideal wird uns jetzt enthüllt in seinem rein negativen Charakter als Widerspruch gegen die bestehende sittliche Ordnung, und seine Bedeutung wird erkannt als Triebkraft des Klassenkampfes, als Mittel, die Kräfte der revolutionären Klassen zusammenzufassen und anzufeuern. Gleichzeitig wird aber auch das sittliche Ideal seiner richtunggebenden Kraft entkleidet. Nicht von unserem sittlichen Ideal, sondern von bestimmten gegebenen materiellen Bedingungen hängt die Richtung ab, welche die gesellschaftliche Entwicklung in Wirklichkeit nimmt. Diese materiellen Bedingungen haben schon in früheren Perioden in gewissem Grade das sittliche Wollen, die gesellschaftlichen Ziele der aufstrebenden Klassen bestimmt, aber meist unbewußt. Oder wenn schon eine bewußte richtunggebende soziale Erkenntnis vorhanden war, wie im achtzehnten Jahrhundert, hat sie doch unsystematisch und nicht konsequent auf die Bildung der gesellschaftlichen Ziele eingewirkt.

Erst die materialistische Geschichtsauffassung hat das sittliche Ideal als richtunggebenden Faktor der sozialen Entwicklung völlig depossediert und hat uns gelehrt, unsere gesellschaftlichen Ziele ausschließlich aus der Erkenntnis der gegebenen materiellen Grundlagen abzuleiten. Damit hat sie zum erstenmal in der Geschichte den Weg gezeigt, wie ein Zurückbleiben der revolutionären Wirklichkeit hinter dem gesellschaftlichen Ideal, wie Illusionen und Enttäuschungen vermieden werden können. Ob sie auch wirklich vermieden werden, hängt ab von dem Grade der erlangten Einsicht in die Gesetze der Entwicklung und Bewegung des gesellschaftlichen Organismus, seiner Kräfte und Organe.

Dadurch wird das sittliche Ideal nicht seines Wirkens in der Gesellschaft entkleidet, dieses Wirken wird bloß auf sein richtiges Maß reduziert. Wie der soziale, der sittliche

Trieb ist auch das sittliche Ideal nicht ein Ziel, sondern eine Kraft oder eine Waffe im gesellschaftlichen Kampfe ums Dasein; das sittliche Ideal ist eine besondere Waffe für die besonderen Verhältnisse des Klassenkampfes.

Auch die Sozialdemokratie als Organisation des Proletariats in seinem Klassenkampf kann das sittliche Ideal, kann die sittliche Empörung gegen Ausbeutung und Klassenherrschaft nicht entbehren. Aber dies Ideal hat nichts zu suchen im wissenschaftlichen Sozialismus, der wissenschaftlichen Erforschung der Entwicklungs- und Bewegungsgesetze des gesellschaftlichen Organismus zum Zwecke des Erkennens der notwendigen Tendenzen und Ziele des proletarischen Klassenkampfes.

Freilich, im Sozialismus ist der Forscher stets auch ein Kämpfer, und der Mensch läßt sich nicht künstlich in zwei Teile zerschneiden, von denen der eine mit dem anderen nichts zu tun hat. So bricht auch zum Beispiel in einem Marx mitunter bei seiner wissenschaftlichen Forschung das Wirken eines sittlichen Ideals durch. Aber er ist stets bemüht, und mit Recht, es aus ihr zu verbannen, soweit er vermag. Denn das sittliche Ideal wird in der Wissenschaft zu einer Fehlerquelle, wenn es sich anmaßt, ihr ihre Ziele weisen zu wollen. Die Wissenschaft hat es stets nur mit dem Erkennen des Notwendigen zu tun. Sie kann wohl dazu kommen, ein Sollen vorzuschreiben, aber dies darf stets nur als eine Konsequenz der Einsicht in das Notwendige auftreten. Sie muß es dagegen ablehnen, ein Sollen ausfindig zu machen, das nicht als eine in der „Welt der Erscheinungen" begründete Notwendigkeit erkannt werden kann. Die Ethik darf stets nur ein Objekt der Wissenschaft sein; diese hat die sittlichen Triebe wie die sittlichen Ideale zu erforschen und begreiflich zu machen; sie hat aber von ihnen keine Weisungen zu empfangen über die Resultate, zu denen sie zu gelangen hat. Die Wissenschaft steht über der Ethik, ihre Resultate sind ebensowenig sitt-

lich oder unsittlich, als die Notwendigkeit sittlich oder unsittlich ist.

Indes ist auch bei der Gewinnung und Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnis die Sittlichkeit nicht ausgeschaltet. Neue wissenschaftliche Erkenntnis bedeutet häufig die Verletzung überkommener, eingewurzelter, zu fester Gewohnheit gewordener Anschauungen. In Gesellschaften, die Klassengegensätze umfassen, bedeutet neue wissenschaftliche Erkenntnis, namentlich solche gesellschaftlicher Zustände, meist aber auch die Verletzung der Interessen einzelner Klassen. Wissenschaftliche Erkenntnis finden und verbreiten, die unvereinbar ist mit den Interessen der herrschenden Klassen, heißt diesen den Krieg erklären. Es setzt nicht bloß hohe Intelligenz voraus, sondern auch Kampfesfähigkeit und Kampfeslust, Unabhängigkeit von den herrschenden Klassen, aber auch und vor allem ein starkes sittliches Empfinden: kraftvolle soziale Triebe, einen rücksichtslosen Drang nach Erkenntnis und Verbreitung der Wahrheit, ein heißes Verlangen, den unterdrückten, aufstrebenden Klassen zu dienen.

Aber auch dieses letztere Verlangen wird irreführend, wenn es nicht bloß negativ auftritt, als Ablehnung der Ansprüche der herrschenden Anschauungen auf Gültigkeit und als Antrieb zur Überwindung der Hindernisse, welche die gegnerischen Klasseninteressen der gesellschaftlichen Fortentwicklung entgegentürmen, sondern wenn es darüber hinaus richtunggebend auftreten und der sozialen Erkenntnis bestimmte Ziele weisen will, deren Erreichung sie zu dienen hat.

Dadurch aber, daß das bewußte Ziel des Klassenkampfes im wissenschaftlichen Sozialismus aus einem sittlichen Ideal in ein ökonomisches verwandelt wird, verliert es nichts von seiner Größe. Denn was bisher allen Erneuerern der Gesellschaft als sittliches Ideal vorschwebte und von ihnen nicht erreicht werden konnte, dazu sind jetzt zum erstenmal die ökonomischen Bedingungen gegeben, das können wir zum erstenmal in der Weltgeschichte als notwendiges Resultat

der ökonomischen Entwicklung erkennen: die Aufhebung der Klassen. Nicht die Aufhebung aller beruflichen Unterschiede, nicht die Aufhebung der Arbeitsteilung, wohl aber die Aufhebung jener gesellschaftlichen Unterschiede und Gegensätze, die aus dem Privateigentum an den Produktionsmitteln und aus der ausschließlichen Fesselung der Masse des Volkes an die materielle Produktionstätigkeit entspringen. Die Produktionsmittel sind so gewaltig geworden, daß sie heute schon den Rahmen des Privateigentums sprengen. Die Produktivität der Arbeit ist so gewaltig gewachsen, daß heute schon eine erhebliche Verminderung der Arbeitszeit für alle Arbeiter möglich ist. So erwachsen die Grundlagen für die Aufhebung nicht der Arbeitsteilung, nicht der Berufe, aber für die der Gegensätze von arm und reich, von Ausgebeuteten und Ausbeutern, von Unwissenden und Wissenden.

Gleichzeitig ist aber die Arbeitsteilung so weit gediehen, daß sie auch jenes Gebiet erfaßt, das ihr so viele Jahrtausende lang verschlossen geblieben, den häuslichen Herd. Die Frau wird von ihm losgelöst und in das Bereich der Arbeitsteilung hineingezogen, das so lange ein ausschließliches Monopol der Männer geblieben. Damit werden selbstverständlich nicht die natürlichen Unterschiede ausgelöscht, die zwischen Mann und Weib bestehen; das kann auch noch manchen gesellschaftlichen Unterschied, sowie manchen Unterschied der ethischen Forderungen, die an sie gestellt werden, fortbestehen lassen oder neu erzeugen, aber es wird sicher alle jene Unterschiede in Staat und Gesellschaft zwischen ihnen verschwinden lassen, die aus der Fesselung der Frau an den privaten Haushalt und ihrer Ausschließung von den Berufen der Arbeitsteilung hervorgingen. In diesem Sinne gehen wir nicht bloß der Aufhebung der Ausbeutung einer Klasse durch eine andere, sondern auch der Aufhebung der Unterordnung der Frau unter den Mann entgegen.

Und zugleich nimmt die Weltwirtschaft solche Dimensionen an, werden die internationalen wirtschaftlichen Beziehungen so enge, daß damit die Grundlage erwächst, auf der nach Überwindung des Privateigentums an den Produktionsmitteln die Überwindung der nationalen Gegensätze, das Aufhören der Kriege und der Kriegsrüstungen, ewiger Friede unter den Völkern möglich ist.

Wo gäbe es ein sittliches Ideal, das herrlichere Ausblicke eröffnete! Und doch sind sie aus nüchternen ökonomischen Betrachtungen gewonnen und nicht aus der Berauschung durch die sittlichen Ideale der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Humanität!

Und diese Ausblicke sind auch nicht Erwartungen von Zuständen, die bloß kommen sollen, die wir bloß wünschen und wollen, sondern Ausblicke auf Zustände, die kommen müssen, die notwendig sind. Allerdings notwendig nicht in dem fatalistischen Sinne, daß eine höhere Macht sie von selbst uns schenken wird, sondern notwendig, unvermeidlich in dem Sinne, wie es unvermeidlich ist, daß die Erfinder die Technik verbessern, daß die Kapitalisten in ihrer Profitgier das ganze wirtschaftliche Leben umwälzen, wie es unvermeidlich ist, daß die Lohnarbeiter nach kürzeren Arbeitszeiten und höheren Löhnen trachten, daß sie sich organisieren, daß sie die Kapitalistenklasse und deren Staatsgewalt bekriegen, wie es unvermeidlich ist, daß sie nach der politischen Gewalt und dem Umsturz der Kapitalistenherrschaft trachten. Der Sozialismus ist unvermeidlich, weil der Klassenkampf, weil der Sieg des Proletariats unvermeidlich ist.

Inhalt der Internationalen Bibliothek.

(Die fehlenden Nummern sind vergriffen.)

Band

1 **Dr. H. Tschulok, Entwicklungstheorie.** (Darwins Lehre.) Mit 49 Abbildungen im Text. Gebunden M. 3.—

2 **Karl Kautsky, Karl Marx' Oekonomische Lehren.** Gemeinverständlich dargestellt. 14. Auflage. Gebunden M. 2.—

5 **Karl Kautsky, Thomas More und seine Utopie.** Mit einer historischen Einleitung. Dritte Auflage. Gebunden M. 3.—

6 **A. Bebel, Charles Fourier.** Sein Leben und seine Theorien. Mit einem Porträt Fouriers und einer Abbildung des Phalansteres. 3. Aufl. Gebunden M. 2.50.

8 **J. Stern, Die Philosophie Spinozas.** Mit Porträt Spinozas. Dritte Auflage. Gebunden M. 2.—

9 **A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus.** 140. Tausend. Gebunden M. 3.—

10 **Lissagaray, Die Geschichte der Kommune von 1871.** Vierte Auflage. Illustrierte Ausgabe. Gebunden M. 3.—

11 **Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates.** 14. Auflage. Gebunden M. 1.50.

12 **Karl Marx, Das Elend der Philosophie.** Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends". 5. Aufl. Geb. M. 2.—

13 **Karl Kautsky, Das Erfurter Programm** in seinem grundsätzlichen Teile. 11. Auflage. Gebunden M. 2.—

14 **Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England.** Vierte Auflage. Gebunden M. 2.50.

16 Dr. **J. B. Simon, Die Gesundheitspflege des Weibes.** Achte Auflage. Mit 34 Abbildungen im Text und einer farbigen Tafel. Gebunden M. 2.50.

17 **Franz Mehring, Die Lessing-Legende.** Zur Geschichte und Kritik des preußischen Despotismus und der klassischen Literatur. Dritte Auflage. Mit einem neuen Vorwort. Gebunden M. 3.—

18 Dr. **H. Lux, Etienne Cabet** und der Ikarische Kommunismus. Gebunden M. 2.—

21 **Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft.** 8. Auflage. Gebunden M. 3.—

24 **Karl Marx, Revolution u. Konter-Revolution in Deutschland.** Dritte Auflage. Gebunden M. 2.—

26 a, b, c Dr. **A. Dodel, Aus Leben und Wissenschaft.** Gesammelte Vorträge und Aufsätze. In drei Teilen.

26 a — **Leben und Tod.** Illustriert. Vierte Auflage. Gebunden M. 2.—

26 b — **Kleinere Aufsätze und Vorträge.** 4. Auflage. Gebunden M. 2.—

26 c — **Moses oder Darwin?** Eine Schulfrage. 11. Auflage. Gebunden M. 1.50.

27 **Lindemann (C. Hugo), Städteverwaltung und Munizipal-Sozialismus in England.** 2. Auflage. Mit einem neuen Vorwort. Gebunden M. 2.50.

30 **Karl Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie.** Dritte Auflage. Gebunden M. 2.50.

33 **Leo Deutsch, Sechzehn Jahre in Sibirien.** Erinnerungen eines russischen Revolutionärs. Mit 7 Porträts und 6 Illustrationen. 10. Tausend. Gebunden M. 3.50.

Band

35 **Karl Marx, Theorien über den Mehrwert.** Aus dem nachgelassenen Manuskript „Zur Kritik der politischen Oekonomie" von Karl Marx. Herausgegeben von Karl Kautsky. Erster Band. 2. Auflage. Gebunden M. 6.—

36 — —, Zweiter Band, erster Teil. 2. Auflage. Gebunden M. 5.—

37 — —, Zweiter Band, zweiter Teil. 2. Auflage. Preis gebunden M. 5.50.

37 a — —, Dritter Band. (Schluß.) Gebunden M. 8.—

38 **Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung.** 6. und 7. Tausend. Gebunden M. 1.50.

39 **Hillquit, Geschichte des Sozialismus in den Vereinigten Staaten.** Gebunden M. 3.—

40 **K. A. Pashitnow, Die Lage der arbeitenden Klasse in Rußland.** Uebersetzt von M. Nachimson. Gebunden M. 3.—

41 **Leo Deutsch, Viermal entflohen.** 4. und 5. Tausend. Gebunden M. 2.—

42 **Peter Maßlow, Die Agrarfrage in Rußland.** Die bäuerliche Wirtschaftsform und die ländlichen Arbeiter. Uebersetzung von M. Nachimson. Gebunden M. 3.—

43 **Paul Louis, Geschichte des Sozialismus in Frankreich.** Aus dem Französischen übertragen von Hermann Wendel. Gebunden M. 3.—

44 **Ed. Bernstein, Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution.** Illustrierte Ausgabe. Gebunden M. 4.—

45 **Karl Kautsky, Der Ursprung des Christentums.** Eine historische Untersuchung. 5. u. 6. Tauf. Gebunden M. 5.75.

46 **L. B. Boudin, Das theoretische System von Karl Marx.** Aus dem Englischen übersetzt von Luise Kautsky. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Karl Kautsky. Gebunden M. 3.—

47 **K. Kautsky, Vorläufer des neueren Sozialismus.** Dritte Auflage. Erster Band: Kommunistische Bewegungen im Mittelalter. Gebunden M. 3.—

48 — —, Zweiter Band: Der Kommunismus in der deutschen Reformation. Geb. M. 3.—

49 **Ph. Buonarroti, Babeuf und die Verschwörung für die Gleichheit.** Uebersetzt und eingeleitet von Anna und Wilhelm Blos. Gebunden M. 2.50.

50 **Karl Kautsky, Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft.** Gebunden M. 2.—

51 **Paul Louis, Geschichte der Gewerkschaftsbewegung in Frankreich (1789 bis 1912).** Autorisierte Übersetzung von Hedwig Kurucz-Eckstein. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Dr. G. Eckstein. Gebunden M. 3.—

52 **Joseph Salvioli, Der Kapitalismus im Altertum.** Studien über die römische Wirtschaftsgeschichte. Nach dem Französischen übersetzt von Karl Kautsky jun. Mit einem Vorwort von Karl Kautsky. Gebunden M. 3.—

53 **Max Adler, Marxistische Probleme.** Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung. Gebunden M. 3.50.

T5-DGG-734